Sexualidades amazónicas

La Siniestra Ensayos es una editorial de ciencias sociales y humanidades. Apuesta por promover nuevos lenguajes y saberes para imaginar diversos rumbos en nuestro país y América Latina. Nuestro objetivo es desempolvar clásicos, convertir tesis en libros, impulsar traducciones y provocar debates.

Lo siniestro de nuestra labor es escapar de los espacios comunes y visibilizar temas pendientes que necesiten verdades, originalidad, pasión y buen juicio.

Pablo Sandoval

Luisa Elvira Belaunde

SEXUALIDADES AMAZÓNICAS

Género, deseos y alteridades



Belaunde, Luisa Elvira
Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades. 1ª ed.- Lima. La Siniestra Ensayos, 2018.

216 pp.; 14,5 cm x 22,5 cm
ISBN: 978-612-47812-0-9

1. Amazonía 2. Género 3. Sexualidades 4. Antropología 5. Arte

Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades
Primera edición: julio 2018

Para su sello *La siniestra ensayos*
Avenida Fray Luis de León 391, San Borja, Lima, Perú
info@estacionlacultura.pe

Sello dirigido por Pablo Sandoval López
Dirección editorial: Lucero Reymund o Dámaso
Ilustración de portada: Christian Bendayan
Cuadro *De espaldas*. Óleo sobre tela,
200 cm x 260 cm, 2014.
Arte final de portada: Carlos Yáñez Gil
Diagramación: Leonardo Espejo López
Prensa y comunicaciones: Diego Bardález
Impreso en Perú

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2018-10086
ISBN: 978-612-47812-0-9
Registro de Proyecto Editorial: 31501301800710
Julio 2018

Impreso en los talleres de Litho & Arte SAC, ubicado en jirón Iquique 026, Breña, Perú.
Julio 2018

Para lxs pensadores de la amazonía indígena,
en agradecimiento por su fortaleza y creatividad

ÍNDICE

Prefacio
Sexualidades amazónicas: género, deseos y alteridades

> Si la historia sexual de un hombre ofrece la llave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser con respecto al mundo, es decir, con respecto al tiempo y a los demás hombres.
>
> Maurice Merleau-Ponty,
> *Phénoménologie de la perception*.

Este libro reúne un conjunto de artículos en los que intento aproximarme al género y la sexualidad entre los pueblos originarios de la Amazonía, a partir de su pensamiento y práctica. Parto de un cuestionamiento sobre la relevancia de las nociones de género en la teoría social occidental, producidas en contextos ajenos al mundo indígena, y propongo explorar, más bien, las dimensiones socioculturales y cosmológicas que tienen el género y la sexualidad, desde la perspectiva de los propios pueblos amazónicos.

Mi idea es buscar pistas en las principales etnografías amazónicas, aunque no traten de manera explícita el tema de género y sexualidad, que nos permitan desarrollar nuevos enfoques sobre las relaciones entre las mujeres, los hombres y las otras formas de generización y subjetivación, articuladas a las concepciones amazónicas sobre el cuerpo, la cosmología, la creatividad, el deseo, o la aversión. Los artículos de este libro tienen como propósito retratar y examinar las redes sociocosmológicas y los flujos de fuerzas, sustancias, artefactos y conocimientos que producen seres humanos y no-humanos generizados, y que permean las espacialidades y las temporalidades cotidianas, rituales y chamánicas.

También tratan sobre las dinámicas sociales de transformación de las relaciones de género y de la sexualidad, en el contexto

histórico de la violencia de la colonización y la institucionalización de la discriminación y la pobreza dentro de la sociedad nacional contemporánea. El mestizaje, la escolarización y la urbanización de la población amazónica, son tres vectores de cambio actualmente subyacentes a dichas transformaciones, que generan nuevos deseos y diferencias de estatus, afectando el meollo de los afectos y los modos de relacionarse entre los géneros y las generaciones.

Coloqué al inicio de esta introducción una cita del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, a pesar de ser un autor lejano a la Amazonía, porque expresa claramente la trascendencia de la sexualidad y el cuidado con que el tema debe ser tratado en todos los casos, y en particular, cuando se trata de aproximarse a las bases culturales de la sexualidad de otros pueblos a través de sus concepciones de género y de corporalidad. Hace más de cincuenta años, Merleau-Ponty afirmaba que la sexualidad hace que un hombre tenga una historia[1]. Entiendo que el uso en ese entonces de las palabras "sexualidad" y "hombre" en singular, debe de conjugarse hoy en día de manera plural, para aplicarse a la diversidad de sexualidades y de géneros de seres humanos, y tal vez, como en el caso de los pueblos amazónicos, hasta a los seres del entorno sociocosmológico indígena que aparentemente no tienen forma humana, pero pueden ser sujetos de deseo, capaces de ejercer y engendrar poderosos afectos y atracción sobre los demás.

Siguiendo la propuesta de Merleau-Ponty, la antropología tiene la tarea de pensar la sexualidad más allá del comportamiento sexual y genital puesto que, como decía nuestro autor, el cuerpo es siempre un cuerpo sexuado en su capacidad de conexión con la alteridad. Además, la sexualidad no se restringe a un aspecto puntual de la corporalidad, en la medida en que abarca todos los movimientos de expresión y percepción, entre los mundos y los sujetos, como sugieren las cosmologías amazónicas. Es decir, la sexualidad es intrínseca a la intersubjetividad. La apertura a la alteridad, por medio del erotismo, la atracción y el deseo, es un modo de estar en conexión con el espacio y el tiempo. El deseo sexual, es deseo de historia, por tanto, deseo del otro y de lo otro,

---

1 Merleau-Ponty 1945:9.

de cambio, de vivencias y de significados a partir de los cuales los sujetos se constituyen intersubjetivamente, para poder contarse sus historias, las propias y las colectivas.

Esta expansión de los alcances de la sexualidad le devuelve sus dimensiones sociocosmológicas, y abre un camino para entender las sexualidades amazónicas y los procesos de subjetivación y generización que las acompañan, desde una perspectiva indígena. En las últimas décadas, la alteridad y el parentesco han sido ejes dominantes en los debates teóricos de la antropología amazónica, mientras el género y la sexualidad han recibido relativamente poca atención, a pesar de que en los inicios de la disciplina, a mediados del siglo XX, los antropólogos manifestaron abiertamente su sorpresa ante la omnipresencia de las elaboraciones sexuales en todos los ámbitos; en el comportamiento cotidiano y ritual, en las bromas constantes entre mujeres y hombres, en el extraordinario imaginario sexual de la mitología y en los consejos impartidos a los jóvenes por los mayores en las situaciones rituales, donde la reclusión y la abstinencia sexual tienen un papel preponderante. El sexo estaba tan presente que terminó siendo obviado. La intención de este libro es hacer de lo aparentemente obvio, algo excepcionalmente desafiante.

Como señaló William Crocker, uno de los primeros antropólogos en estudiar seriamente en los años 50s las perspectivas indígenas sobre la sexualidad, el sexo no está oculto, sino exhibido y vivido en una multiplicidad de sentidos que infunden significado a la vida sociocultural de la comunidad y las personas de diferentes géneros y generaciones. "Me parecía impresionante el interés constante en el sexo. Como el sexo estaba tan fácilmente disponible, me preguntaba por qué el interés era tan intenso"[2]. El interés por el sexo entre los pueblos indígenas, y en particular entre los canela del Brasil, con quienes desarrolló sus estudios de campo, no se debía ni a su ausencia ni a su represión, sino todo lo contrario, a su omnipresencia y multiplicidad.

Dicho esto, la antropóloga Rose Marie Panet[3], quien condujo una investigación con los canela más recientemente, observa que la

---

2 Crocker 2009: 148.

3 Panet 2010.

sexualidad amazónica debe ser desligada de las ideas de culpa y pecado, y probablemente también de placer, perversión y transgresión, que permean las sexualidades occidentales. Es decir, el sexo no es una pasión porque sea algo prohibido, sino porque llena de sentidos la existencia, y también la cotidianidad, la ritualidad y la cosmología chamánica. En las lenguas amazónicas, el deseo sexual está equiparado a una necesidad de satisfacción semejante al hambre, y es algo fundamental en las prácticas indígenas de la salud. Por ejemplo, entre los canela, la expresión "I-mã a krupên prãm!" expresa la urgencia de "tocar a alguien" y de satisfacer el hambre de sexo, tan importante como la necesidad de saciar el hambre de comida. La expresión es cotidianamente usada por hombres y mujeres[4], como una declaración mutua de hambre por el otro, que suele preceder los encuentros sexuales cuando son consentidos por ambos.

El contraste con las actitudes hacia la sexualidad promulgada desde la ética cristiana europea es evidente. La hipótesis represiva desarrollada por Michel Foucault en su brillante *Historia de la Sexualidad*[5] europea, no se aplica al caso amazónico, o por lo menos, no se aplicaba hasta la implantación de internados y otras instituciones educativas que, entre otras cosas, intentaron imponer las prerrogativas de la moral cristiana sobre los cuerpos y los pensamientos indígenas. Como muestra Foucault, la prohibición del sexo en la Europa victoriana del siglo XIX, se dio junto con la proliferación de los discursos sobre el sexo, desde la pastoral cristiana hasta la literatura escandalosa, y el surgimiento de la *sexología* como una disciplina académica dedicada al estudio de la sexualidad y, en particular, de las actitudes categorizadas como perversiones. El sexo se volvió un tema dominante en contrapunto a su prohibición, y viceversa, de modo que el saber y el placer sexual quedaron entrelazados a la sujeción y el ejercicio del poder de censura.

Entre los pueblos amazónicos, en cambio, la exhuberancia del imaginario y las elaboraciones cotidianas, rituales y chamánicas sobre el sexo, no tienen nada que ver con su censura; pero eso no

4 *Ibid*, 2010:232.

5 Foucault 1970.

quiere decir que el sexo no esté inserto en prácticas corporales y de subjetivación que, en determinados periodos de las vidas de las personas, pueden severamente restringir el comportamiento sexual.

Dichas prácticas, como señaló Eduardo Viveiros de Castro[6] en su estudio sobre los yawalapiti del Brasil a finales de los años 70s, son tecnologías del cuerpo que tienen por objetivo fabricar a las personas, literalmente "hacerlas" en los términos de la lengua indígena. En la antropología brasileña, estas prácticas son denominadas "resguardos". En el Perú y los demás países amazónicos de habla castellana, se suelen caracterizar como "dietas" y momentos de "reclusión". Personalmente, considero que la palabra "resguardo", del portugués, que también existe en castellano y tiene significados semejantes, es más apropiada para describir el conjunto de los aspectos movilizados por las tecnologías corporales, en la medida en que incluyen una variedad de prácticas, tales como restricciones alimenticias, reclusión, uso de eméticos y plantas y, sobre todo, abstinencia sexual. El resguardo opera por medio de intervenciones en los canales de contacto entre el sujeto y el mundo, que están insertos en los orificios corporales como la boca, los oídos, los ojos, la nariz, el ano y los orificios sexuales masculinos y femeninos. Las substancias y los flujos que recorren dichos canales, como los alimentos, el semen, la sangre, los preparados de plantas, el humo, y las palabras, deben ser manejados con cuidado y restricción.

La abstinencia sexual, en particular, es un instrumento fundamental de transformación del cuerpo y de la personalidad durante el cumplimiento de los resguardos, en momentos determinados del ciclo de vida, especialmente, la pubertad. Las muchachas —como también los muchachos— permanecen recluidas, mientras sus cuerpos de niñas y niños se van aproximando a la madurez sexual y "cambian".

> Toda reclusión es siempre concebida por los yawalapiti como un cambio sustantivo de cuerpo. Se dice que se mantiene la reclusión para "cambiar de cuerpo". No solo para eso, es cierto: también, para formar o reformar la personalidad ideal adul-

[6] Viveiros de Castro 1979.

> ta, sobre todo en el caso de la reclusión de la pubertad, la más importante. Se advierte a los avaros, interpelándolos: '¿usted no estuvo preso (recluso), no?' Vale notar, sin embargo, que la personificación del hombre ideal depende de una adhesión correcta a las reglas dictadas por la tecnología del cuerpo de la reclusión[7].

La sexualidad entre los pueblos amazónicos, por tanto, no está desprovista de prohibiciones e implicaciones morales, pero éstas tienen connotaciones distintas a las represiones europeas, primeramente, porque el énfasis no está en la censura del placer, sino en la necesidad de generar un estado de protección adecuado para posibilitar la transformación de los cuerpos y las personalidades durante las fases liminales de la vida. Por eso la palabra "resguardo" es particularmente adecuada para designar las restricciones alimenticias, sexuales y de comportamiento. Resguardar a alguien significa proteger a esa persona, para que no llegue hasta ella algo que le haga daño; colocándola en un lugar al abrigo, guardándola y cubriéndola. La abstinencia sexual tiene, entonces, un efecto de protección porque el sexo es inherentemente, una apertura al otro. Cuando los cuerpos están transformándose, es importante evitar la exposición a los peligros provenientes de ese otro. La abstinencia no tiene por propósito censurar el placer en sí, sino proteger a la persona durante su transformación. El deseo sexual y el "hambre" que lo anima, es el conducto de las relaciones de alteridad que atraviesan los múltiples ámbitos de las cosmologías indígenas y requieren ser manejadas.

Entender el género y la sexualidad entre los pueblos amazónicos a partir de sus propias premisas culturales, es imprescindible pues nos ayuda a comprender las transformaciones sociales en la Amazonía, evitando utilizar conceptos de fuera, que no corresponden a su pensamiento y práctica. La mayoría de los estudios sobre sexualidad en antropología siguen las propuestas metodológicas foucaultianas, y abordan a la sexualidad como un dispositivo de gestión de los cuerpos históricamente producido por el Estado burgués occidental. Siguiendo estos parámetros, los estudios de la

7 Viveiros de Castro 1979: 44.

sexualidad se concentran en las clases medias urbanas, y dejan de lado a las poblaciones llamadas "tradicionales", como los pueblos indígenas. Sin embargo, considero que los pueblos amazónicos ofrecen un campo privilegiado para pensar de otra manera la sexualidad, o mejor dicho, las sexualidades, recorriendo los caminos del pensamiento indígena poco transitados por la teoría social. Lo mismo se aplica a los estudios de género, puesto que esta categoría es también un constructo analítico históricamente producido en el ámbito urbano occidental, en particular, por el pensamiento feminista y sus evoluciones más recientes. ¿Cómo ir más allá del estudio de las desigualdades de poder, y reflexionar, más bien, sobre los procesos de creación y desmantelamiento de relaciones, cuerpos y sujetos? Este es uno de los desafíos que nos colocan los pueblos amazónicos involucrados en intensos procesos de transformación contemporánea.

En estudios anteriores[8], mostré que el actual aumento de los relacionamientos sexuales y amorosos entre personas de distintas proveniencias, principalmente entre hombres mestizos y mujeres indígenas, está vinculado a la colonización de la Amazonía, la migración urbana de las poblaciones indígenas y la generalización de la expectativa que los hijos accedan a educación, servicios de salud y consumo de mercancías. Es decir, los cambios de las relaciones de género y de la sexualidad actuales, se articulan a un panorama general de cambios sociales asociados al mestizaje y sus reveses, que generan nuevas formas de discriminación y afectan la integridad personal y territorial de los pueblos indígenas.

Las nuevas desigualdades se destacan, particularmente, en el aumento de madres solteras e hijos abandonados por sus padres y dejados al cuidado de sus abuelos maternos. El cuadro es claramente desalentador. Con frecuencia, el mestizaje asimétrico, entre hombre mestizo y mujer indígena, opera como un molino sobre las relaciones de parentesco y los afectos indígenas, dejando a madre, hijos y abuelos maternos en el polo del abandono. Al mismo tiempo, es necesario diferenciar los casos y examinar las iniciativas de las mujeres para recrear los nexos del parentesco dentro

---

8 Belaunde 2011, 2018.

de los cambios, movilizándose entre la ciudad y la comunidad, y generando nuevas conexiones con la alteridad mestiza por medio de sus experiencias, sus cuerpos y sus deseos.

En ese sentido, este libro hace parte de una corriente intelectual, que va creciendo y se hace cada vez más fuerte, de investigadoras decididas a liberar a la antropología amazónica del sesgo androcéntrico, y a restituir el equilibrio de perspectivas, privilegiando la voz femenina[9]. Tiene también por objetivo incentivar el diálogo con las pensadoras indígenas que actualmente están expresando su voz propia por medio de estudios sobre la corporalidad, los conocimientos y los afectos realizados a partir de sus experiencias inalienables como mujeres indígenas y ciudadanas a parte plena de los países amazónicos[10]. Además, aunque contiene pocas referencias detalladas sobre relaciones homo afectivas, este libro busca relativizar la hegemonía de la heterosexualidad reproductiva, y comprender las socialidades indígenas más allá de las representaciones estereotípicas dominantes sobre la salud, el ritual y la creatividad.

Bibliografía

Benites, Sandra

2018 "Viver na língua guarani Nhandewa (mulher falando)". Tesis de Maestría. PPGAS/MN/UFRJ

Crocker, William

2009 *Os Canela: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

---

9 McCallum 2001; Peluso 2003; Lagrou, 2007; Lasmar 2008; Gali 2012; Nieto Olivar *et al*, 2015; Nieto 2017; Rossi Idárraga 2016.

10 Benites 2018; Duarte 2017.

Belaunde, Luisa Elvira

2011 “La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos”. En Mujer rural: cambios y persistencias. Lima: CEPES, pp. 181-206.

2018 “Impactos de la explotación de hidrocarburos sobre las mujeres de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana”. En: Chirif, Alberto (ed.) Deforestación en tiempos de cambio climático. Lima: IGWIA.

Duarte, Nelly

2017 “Nukê mevîsh shovia awe (saber-fazer das mãos entre os Marubo do rio Curuça”. Tesis de Maestría. PPGAS/MN/UFRJ

Foucault, Michel

1970 L´histoire de la sexualité. I La volonté de savoir. Paris: Gallimard.

Franchetto, Bruna; Bonilla, Oiara

2015 “Os antropólogos contam tudo errado”. Entrevista com Sandra Benites e Nelly Marubo. *RevistaDR*.

Gali, Elisa

2012 Migrar transformándose: género y experiencias oníricas entre los runas de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Abya-Yala.

Lagrou, Els

2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro: TopBooks.

Lasmar, Cristiane

2008 “Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro”, Mana, Rio de Janeiro , v14, n. 2, p. 429-454.

Mccallum, Cecilia

2001 *Gender and Sociality in Amazônia. How Real People are Made*. Oxford y New York: Berg.

Merleau-Ponty, Maurice
1945 Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.

Nieto, Juana Valentina
2017 'Uno de mujer es andariega': palabras e circulações uitoto entre a selva e a cidade. Tesis de doctorado. Universidade Federal de Santa Catarina.

Nieto Olivar, José Miguel; Melo da Cunha, Flávia; Carvalho Rosa, Patrícia
2015 "Presenças e mobilidades transfronteiriças entre Brasil, Peru e Colômbia: o caso da migração peruana na amazônia brasileira". Tomo 26: 123 -163.

Panet, Rose-France
2010 "I mã a kupên prâm!": prazer e sexualidade entre os Canela. São Luis, Maranhão, Tesis (Doutorado), Universidade Federal do Maranhão.

Peluso, Daniela
2003 Ese Eja Epona: Woman's Social Power in Multiple and Hybrid Worlds. PhD dissertation, Department of Anthropology, Columbia University.

Rossi Idágarra, María
2016 Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, Euardo
1979 "A fabricação do corpo na sociedade Xinguana". Boletim do Museu Nacional (N.S.) 32, 40-9.

Introducción
Cruzados y paralelos

¿Cómo es posible que una mujer tenga un hijo varón? Esta pregunta, tal vez desconcertante por tratarse de algo tan evidente, permite abordar los estudios de género desde un punto de vista más afín a las percepciones indígenas amazónicas. Después de trabajar y leer sobre una variedad de pueblos de la cuenca amazónica, llego a la conclusión que, desde su punto de vista, no es nada obvio que una mujer sea madre de un hombre. Tal vez resulte más evidente que las mujeres tengan hijas mujeres y los hombres hijos hombres; es decir, que cada género se reproduzca a sí mismo. Como explica Ofelia, una mujer quichua del Pastaza ecuatoriano: "De acuerdo a nuestro pensamiento, somos las mujeres las que hacemos las niñas mientras que los hombres ponen los niños"[1].

La idea de que lo femenino se adquiere por la madre y lo masculino por el padre —o por los padres, cuando una mujer ha tenido relaciones sexuales con varios hombres— es llamada reproducción paralela. Esta idea expresa una concepción de la existencia definida por líneas de género paralelas entre sí y puede aplicarse, tanto a ideas culturalmente específicas sobre el nacimiento de los niños, como a los procesos de la crianza, el ciclo de vida, y la distribución del prestigio y del poder económico y espiritual entre personas que se distinguen unas de otras en tanto que hombres y mujeres.

A mi parecer, para visibilizar y captar la dinámica de las relaciones de género entre los pueblos amazónicos es necesario tener

1 Guzmán 1997:56.

en cuenta que la reproducción paralela ocupa un espacio importante en su pensamiento y su práctica. Desde un punto de vista, los hombres y las mujeres son dos tipos diferentes de seres humanos y llevan vidas paralelas, cada cual reproduciéndose a sí mismo, produciendo comida y artefactos, y manejando conocimientos propios. Desde otro punto de vista, los hombres y las mujeres son un mismo ser humano y se reproducen cruzándose, cada cual contribuyendo con sus alimentos, sus artefactos y sus conocimientos a la generación de una vida en común. Cada persona construye significados y toma sus propias decisiones a partir de referencias culturales, en la medida en que es un sujeto[2] en un mundo intersubjetivo y vivencial, en el que ser mujer y ser hombre son pautas de acción, de identidad y de alteridad, tanto en el ámbito personal como en el colectivo.

Las dos concepciones de género, cruzada y paralela, coexisten en el tejido social amazónico; según el contexto y el momento del ciclo de vida de las personas, la una pasa a ser una tela de fondo, mientras que la otra toma el centro de la escena de manera dinámica, por lo que es posible hacer una lectura de las relaciones entre los hombres y las mujeres que presente aspectos de ambas concepciones entremezcladas. No existe una visión única sobre cómo el poder político y económico, la autoridad social y religiosa, el prestigio, los conocimientos, las habilidades, y los procesos de toma de decisiones se distribuyen entre los géneros. Vistos desde cierto ángulo, los géneros son totalmente diferentes, desde otro ángulo, son similares. Algunos pueblos destacan las diferencias; otros, las semejanzas. Aunque parezca contradictorio, en muchos casos es justamente porque las personas se diferencian por líneas de género, y constituyen bloques de solidaridad de género, que también son concebidas como similares.

Sostengo que la sangre es el principal vehículo tanto de la diferenciación como de la unidad entre los géneros a lo largo de la vida de las personas. Se trata de un concepto de la sangre muy

---

2 Me refiero a un sujeto de experiencia, acción, percepción, reflexión y expresión, de acuerdo a las complejas prácticas de construcción de la persona examinadas en este libro.

diferente al de una visión meramente biológica de esta sustancia. Como lo muestran las etnografías que menciono en este libro, la sangre entre los pueblos amazónicos reúne lo biológico, lo mental y lo espiritual, por lo que el manejo del flujo de la sangre en todo el ciclo de vida es un proceso constitutivo, no solamente de la fertilidad sino de la salud, el trabajo, la creatividad, el bienestar, la religiosidad, la identidad personal y las relaciones interétnicas. Un aspecto fundamental de las relaciones de género es la transformación de las personas por medio del manejo de la sangre asociado a prácticas de dieta y reclusión. Visibilizar las diferencias entre los hombres y las mujeres, y abordar las relaciones de género desde una perspectiva amazónica, implica necesariamente comprender el ámbito de la corporalidad generada a través de las prácticas de dieta y reclusión, producción, depredación y comunicación con los seres del cosmos, asociadas al flujo de la sangre[3].

Desde la mesa del XLII Congreso de Americanistas, organizada por Joanna Overing en 1976, y el artículo de Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, "La construcción de la persona en las sociedades indígenas", que condensa los avances etnográficos de la época, la noción de la corporalidad y la idea que la persona social es construida por medio de la construcción de su cuerpo —su crecimiento, su ornamentación, sus habilidades, sus fluidos— constituyen referencias teóricas esenciales de la antropología amazónica. "El cuerpo, afirmado o negado, pintado o perforado, recluido o devorado, tiende siempre a ocupar una posición central en la visión que las sociedades indígenas tienen de la naturaleza del ser humano"[4]. El cuerpo no es una entidad meramente biológica que sirve de apoyo a las identidades y los papeles sociales

---

3 Dada la integración de lo biológico, lo espiritual y lo mental, tanto intelectual como afectivo, la diferencia entre "sexo" como una categoría meramente biológica y "género" como una categoría social no es adecuada entre los pueblos amazónicos. En este libro utilizo la palabra "género" para referirme a la identidad nacida del proceso de construcción de la persona, a la vez biológica, mental y espiritual, correspondiente a las concepciones amazónicas de la corporalidad, la acción y la cosmología.

4 Seeger *et al*. 1979:4.

que constituyen la persona social. El cuerpo es "el instrumento, la actividad, que articula significados sociales y cosmológicos; el cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento"[5]

> En la mayoría de las sociedades indígenas del Brasil, esta matriz ocupa una posición organizadora central. La fabricación, decoración, transformación y destrucción de los cuerpos son temas en torno de los cuales giran las mitologías, la vida ceremonial y la organización social. Una fisiología de los fluidos corporales —sangre, semen— y de los procesos de comunicación del cuerpo con el mundo (alimentación, sexualidad, habla y demás sentidos) parece subyacer a las variaciones considerables que existen entre las sociedades sudamericanas, bajo otros aspectos[6].

A pesar de los importantes avances en la etnografía de la corporalidad amazónica hasta el día de hoy, existe una mayor concentración de estudios sobre la corporalidad y la construcción de la persona masculina y un cierto silencio sobre la corporalidad femenina. Gran parte de los estudios sobre las relaciones de género suelen concentrarse sobre los aspectos políticos, simbólicos y económicos de la dominación ejercida por los hombres sobre las mujeres, y suelen considerar de antemano que las prácticas de dieta y de reclusión asociadas al flujo femenino de la sangre, en particular a la menstruación, evidencian la posición subordinada de la mujer amazónica con respecto al hombre[7], aun entre los grupos en donde las mujeres ejercen una considerable autoridad sobre su entorno social y una gran autonomía sobre su trabajo y sus productos. Todavía no existen suficientes estudios que otorguen a las mujeres la posición de sujeto central en las etnografías y que examinen a fondo su punto de vista, su corporalidad y sus vivencias personales. Hay que reconocer, para contextualizar esta carencia, que trabajar con mujeres en la Amazonía puede

---

5 Ibíd.: 11.

6 Ibíd., traducción propia.

7 Ver Bamberger 1974; Gregor 1985; Gregor y Tuzin 2001; Bellier 1991 y 1993.

ser particularmente difícil debido a que a menudo ellas conocen menos la lengua nacional y son más discretas y silenciosas que los hombres, especialmente cuando se trata de relacionarse con un antropólogo varón.

Sin embargo, la permanencia de este sesgo androgénico en los estudios de género en la Amazonía también es un rezago de la teoría de la alianza de Claude Lévi-Strauss (1969), combinada a las teorías feministas del patriarcado de los años setenta[8], que postulan la subordinación femenina como un principio universal. La teoría de la alianza, que continúa siendo dominante en los debates teóricos amazónicos actuales, define a la sociedad humana como un sistema de comunicación en el que circulan tres tipos principales de signos: las palabras, intercambiadas por medio de mensajes lingüísticos; los objetos, intercambiados en transacciones económicas; y las mujeres, intercambiadas en los arreglos matrimoniales. Según este paradigma teórico, el intercambio de las mujeres por los hombres y las relaciones de afinidad entre los hombres, fundadas en el intercambio de las mujeres, son el eje a partir del cual la cultura emerge de la naturaleza, y sobre el cual se articulan las relaciones de poder monopolizadas por los hombres de manera universal.

Cabe señalar que Lévi-Strauss sostiene que el sistema de intercambios es un modelo conceptual y que el marco teórico de la alianza se mantendría igualmente válido si fuesen las mujeres las que intercambiasen a los hombres. No obstante, él sostiene que en la realidad observable de las sociedades del mundo entero, son los hombres quienes intercambian a las mujeres y no viceversa. El autor afirma, sin embargo, que las mujeres no solamente son signos pasivos intercambiados por los hombres, sino que también son productoras activas de signos: palabras y objetos hechos por las mujeres e intercambiados con otras mujeres, o intercambiados entre mujeres y hombres. Por lo tanto, el estudio etnográfico de las redes de intercambio que constituyen la sociedad también debería de considerar la parte activa de las mujeres y no condenarlas a ser meros peones pasivos de los intercambios masculinos.

---

8 Ver Ortner 1974.

Los estudios sobre las relaciones de género en la Amazonía pueden ser clasificados según la actitud que toman ante la disyuntiva puesta sobre la mesa por la teoría de la alianza: considerar a las mujeres como objetos pasivos de los intercambios masculinos, o considerarlas como sujetos activos, productoras, depredadoras y participantes en intercambios por cuenta propia. Ahora paso a dar un retrato a brocha gorda de estos dos acercamientos a las relaciones de género en la Amazonía.

El primer acercamiento, que considera a las mujeres como objetos pasivos de los intercambios masculinos, se concentra en las relaciones de afinidad entre los hombres —entre suegro, yerno y cuñados— para describir cómo las diferencias de poder entre los hombres se configuran dentro y fuera de los grupos locales y residenciales[9]. El punto de vista adoptado por el antropólogo es el punto de vista de los varones, y la sociedad es descrita como una sociedad masculina y adulta. La idea de base es que los hombres adquieren poder y prestigio frente a los otros hombres de su entorno al dar y recibir mujeres —hermanas, hijas y sobrinas— en matrimonio, una institución que instaura el dominio masculino y la apropiación de las capacidades productivas y reproductivas de las mujeres por los hombres. Las mujeres, a su vez, son relegadas al ámbito de lo doméstico y lo privado, y excluidas de la esfera de lo público y lo político. Debido a los imperativos de la maternidad, también son asimiladas a la "naturaleza", excluidas de las actividades religiosas principales, o asemejadas a presas de caza que deben de ser domesticadas y controladas por medio de las acciones propiamente culturales de los hombres. Mientras los hombres tienen todo que ganar en el matrimonio, para las mujeres el matrimonio significa una pérdida de su libertad sexual y de su autonomía. Las relaciones de género son definidas como relaciones de prestigio, e irremediablemente a las mujeres —sus conocimientos, sus trabajos, sus productos, sus decisiones— les son atribuidas un prestigio menor que el de los hombres.

[9] Ver Ortner 1974; Gregor 1985; Collier y Rosaldo 1981; Rivière 1984; Turner 1979; Lorraine 2001.

El segundo acercamiento, que considera a las mujeres como sujetos activos y participantes en intercambios, trata principalmente de la organización del trabajo[10] en la pareja en torno al concepto de la complementariedad. A grosso modo, en la mayoría de los pueblos amazónicos, los hombres tumban el monte, cazan y pescan, y hacen casas, mientras las mujeres se encargan de los productos de las chacras, la recolección de frutas, la pesca y caza de animales menores, y la preparación de las comidas[11]. La complementariedad y la diferenciación de género van a la par, ya que las tareas, las capacidades, los conocimientos y las responsabilidades de cada género deben estar diferenciados previamente para poder entrelazarse en la relación de pareja, así como dos hilos diferentes se entrelazan en un tejido para formar un diseño. Aunque existe una tendencia a reducir la diferencia entre los géneros a una polaridad de opuestos sin matices de tipo: "mujer horticultora" versus "hombre cazador", muchas etnografías muestran que los procedimientos económicos, políticos y rituales mediante los cuales hombres y mujeres se diferencian y se entrecruzan complementariamente, son complejos y flexibles, enfatizando el compañerismo y la semejanza por encima de las diferencias de género y haciendo de la relación de pareja un engranaje dinámico[12]. Algunos estudios

---

10 Ver Perrin y Perruchon 1997; Heise 1999; Rojas 1992; Franchetto 1999 y Nieto 2007 para una discusión sobre la noción de complementariedad de género en la Amazonía.

11 Existen excepciones importantes, especialmente entre los grupos que practican poco, o no practican, la horticultura (Zent, 2007). Entre los pirahã de la cuenca del Madeira en el Brasil, por ejemplo, donde existe una gran flexibilidad en la ejecución de las tareas diarias, las únicas actividades reservadas a los hombres son la fabricación del arco y la flecha (Gonçalves, 2001:258). Entre los guayaki del Paraguay, el arco y la flecha también definen la identidad masculina, mientras la canasta de cargar define la femenina. Los hombres cazan y recolectan frutos del bosque, mientras que las mujeres cargan los productos (Clastres, 1972).

12 Un principio similar de complementariedad es identificado en las relaciones entre hermano y hermana, quienes de niños, antes del matrimonio, a menudo se entrenan para llevar a cabo sus labores respectivas el uno con el otro como si fuesen una pareja.

muestran también que el dinamismo de la pareja se nutre de la relación con sus hijos y de las relaciones con el resto de las parejas de la localidad de residencia que crían juntas a sus hijos. Sin embargo, todavía hay pocos estudios que examinan a fondo las relaciones de intercambio entre mujeres[13].

Este esbozo de los dos principales acercamientos generales a las relaciones de género en la Amazonía permite situar mi estudio. Las etnografías, o los aspectos de las etnografías, conciernen el segundo acercamiento, ya que mi intención es mostrar a la mujer amazónica como un sujeto social activo. Sin embargo, es de notar que la mayoría de los estudios etnográficos tienen aspectos de ambos acercamientos. Muchos estudios resaltan la complementariedad de la pareja con relación a los aspectos productivos, pero también destacan la subordinación de las mujeres con respecto a los arreglos matrimoniales y el dominio simbólico. Por esta razón, las relaciones de complementariedad entre los géneros son descritas como relaciones simétricas o asimétricas, según los grupos étnicos y el posicionamiento teórico del autor. Personalmente, considero que lo importante no es demostrar que existen o que no existen relaciones de subordinación entre los géneros, sino hacer visibles las relaciones de género en tanto que son un aspecto fundamental de la construcción de personas con capacidades de acción, producción, depredación y comunicación propios a lo largo de sus vidas, y es necesario evitar condenar a las mujeres a una posición de objeto, sin acción ni voz propia, o estipular que la subordinación femenina es un hecho universal.

Como Joanna Overing[14] señala, los estudios que asumen de entrada que las mujeres son universalmente subordinadas a los hombres suelen considerar, sea cual fuere el grupo cultural, que las reglas sociales subyugan a las mujeres, pero cuando se aplican a los hombres, les dan prestigio. Los estudios de género caen

---

13 Ver Belaunde 2001 para los intercambios de pan de casabe entre mujeres airopai, Guzmán 1997 para los intercambios de masato entre mujeres quichua canelo, y Lasmar 2002 para las relaciones entre suegra y nuera entre los tucano.

14 Overing 1986, 2007.

fácilmente en una trampa de tipo "o bien pierdes, o bien pierdes" —un *catch 22*— al juzgar a las mujeres con la medida de los hombres y desmerecerlas por no hacer lo que los hombres hacen.

> Este preconcepto puede ser formulado generalmente de la siguiente manera: las obligaciones masculinas le dan estatus al hombre, mientras que las obligaciones femeninas constriñen a las mujeres. Este preconcepto es especialmente confuso cuando simultáneamente se sostiene el argumento de que las mujeres son desvalorizadas debido a su 'espontaneidad', a su relativa autonomía y a su falta de involucramiento en el establecimiento de relaciones 'importantes' fuera del grupo 'doméstico', tal como lo hace un yerno en sus obligaciones para con su suegro[15].

Por ejemplo, un caso de *catch 22* encontrado con frecuencia en la literatura amazónica, se refiere a la división del trabajo, especialmente a la fabricación de artefactos de cocina. En una gran variedad de grupos étnicos cuya subsistencia depende de la yuca, los hombres fabrican los instrumentos necesarios para preparar los tubérculos, incluyendo las variedades ricas en ácido prúsico, que de no ser procesadas son venenosas. Los hombres hacen las bateas de madera para triturar la yuca cocida. Tejen los exprimidores para separar el jugo y el almidón de la masa de yuca, los coladores para deshacer los grumos y los abanicos para atizar el fuego. Aunque son las mujeres quienes se benefician del trabajo de los hombres, las etnografías sustentadas en la teoría del patriarcado asumen que la manufactura de tecnología de cocina por los hombres, es una prueba más de la dominación masculina, porque vuelve a la mujer dependiente del hombre. Estos estudios parecen olvidarse de que es una obligación de todo marido proveer artefactos de cocina para su esposa.

Entre los airo-pai, un pueblo de la familia lingüística tucano occidental del Napo-Putumayo del Perú, con quienes realicé un trabajo de campo para mi tesis doctoral y que constituyen mi principal punto de referencia etnográfica (Belaunde, 2001, 2006) tuve

---

15 Overing 1986:141; traducción propia.

la oportunidad de apreciar que una mujer que no recibe artefactos de cocina de su esposo, no demora en desprestigiarlo ante todo el mundo por perezoso, y si éste no cambia de actitud, suele abandonarlo, llevándose a sus hijos pequeños. Además, una mujer que no puede preparar yuca, no tiene nada que ofrecer a los visitantes que pasan por su casa, lo cual también acarrea el desprestigio del esposo, ya que los airo-pai valoran muchísimo la generosidad hacia los visitantes, y es raro que el visitante salga de sus casas sin haber recibido una bebida de vegetales o un pedazo de pan de yuca.

Pero los autores preocupados por afirmar la subordinación universal de las mujeres no parecen tomar en cuenta esta prerrogativa femenina. Según sus puntos de vista, las mujeres no tienen cómo salir bien paradas en la distribución del prestigio. En sus marcos teóricos, los hombres monopolizan los medios de producción de los alimentos y también el prestigio derivado de la comida, a pesar de que en la gran mayoría de los casos son las mujeres las que sirven diariamente la bebida y el pan de yuca, y se sienten muy orgullosas de sus productos. Es tal la reticencia a reconocer que las mujeres también tienen esferas propias de prestigio, a las que está subordinado el prestigio de los hombres, que estos autores se olvidan también que en gran parte de estos pueblos amazónicos, la producción de cerámicas, ollas, tinajas y platos para hornear la fariña y el pan de yuca, reposa enteramente en las manos de las mujeres, por lo que hablar de un monopolio masculino de las tecnologías tradicionales de la cocina y del procesamiento de la yuca es incorrecto[16].

Sin embargo, hoy en día este argumento quizá sea irrelevante. Hablar de ollas de barro es hablar de una tecnología que está casi extinta, pues ha sido reemplazada por la compra de ollas de aluminio. Los pocos pueblos en "aislamiento voluntario"[17], que no están abiertamente integrados a la economía de mercado, están indirectamente bajo su dominio, acorralados por colonos y madereros, agobiados por enfermedades contra las cuales no tienen resistencia

---

[16] Ver Lorraine 2001 y Bellier 1991 y 1993 para una teoría sobre la subordinación femenina en la Amazonía.

[17] Ver Huertas 2002, Shinai Serjali 2004.

inmunológica, y a menudo subsisten del robo de los productos de las chacras y de las mercancías de los pobladores de comunidades vecinas. Por toda la cuenca amazónica, las relaciones de género reflejan la dependencia del mercado comercial por ambos géneros, deseosos de adquirir los productos, las medicinas y los servicios que se han vuelto indispensables en su día a día. Cómo hacer para conseguir dinero, es una fascinación y una preocupación cotidiana[18]. La mayoría de la población está parcial o totalmente integrada al subproletariado rural o urbano amazónico, en condiciones de trabajo de alto riesgo y marginación, atrapados en un círculo vicioso de deudas y obligaciones con patrones y comerciantes. Por norma, se ven forzados a vender sus productos a bajo precio o a emplearse en actividades de baja rentabilidad, ya sea en la ciudad o en el campo, a menudo enfrentando actividades ilegales y violentas implantadas en sus territorios por los colonos, como la explotación maderera, la minería, la producción de cocaína para el mercado internacional y las campañas militares de contrainsurgencia.

La participación en la economía local implica la adopción de actitudes propias de los colonos en el que ser "machista" es una categoría local y en donde la violencia doméstica, la prostitución y el alcoholismo son comunes. Frecuentemente, los hombres tienen mayor acceso a relaciones de patronaje y trabajos pagados, son responsables por proveer alimento a sus familias y tienen mayor poder de decisión sobre el uso del dinero. La asistencia a la escuela, la competencia agresiva por la tierra, el proselitismo religioso de los grupos cristianos, y la intervención de las instituciones androcéntricas del Estado de los diferentes países amazónicos, también acarrean cambios profundos en la percepción de sí mismos y en las relaciones de género. Aun así, en este contexto cambiante, las mujeres influyen en las decisiones económicas de sus maridos, y tienen capacidades propias para generar ingresos y comprar mercancías, como lo demuestran los casos de mujeres artesanas y pequeñas empresarias de éxito[19].

---

[18] Ver S. Hugh-Jones 1992, Rosas 2007, Andrello 2006 y Gordon 2006 sobre las concepciones indígenas de las mercancías y el dinero.

[19] Ver Valenzuela & Valera 2005:209 y Gallego 2004 sobre las mujeres ar-

Es necesario abarcar, la mezcla entre lo indígena y lo colono, lo híbrido, para evitar limitarse a una descripción penosa de los procesos de pérdida de identidad y de supuesta aculturación irreversible. Teorizar la mezcla cultural y social novedosa en la Amazonía es una prioridad para captar el movimiento de apertura y la pluralidad de las realidades indígenas, y sus múltiples y muchas veces contradictorias y fluctuantes identidades. Estas dinámicas de cambio solo pueden ser abordadas desde una perspectiva de género que otorgue tanto a los hombres como a las mujeres la posición del sujeto de agencia social. [20]Entonces será posible comprender cómo los hombres y las mujeres de los diferentes grupos étnicos se relacionan entre sí dentro de una economía mixta, de subsistencia y de mercado, evitando caer en un *catch 22*.

Otro tema de análisis que a menudo conlleva un *catch 22*, es la cuestión de la violencia. Los estudios suelen subrayar la victimización de las mujeres, ya sea en la guerra, en los rituales o en la vida cotidiana. Pero, cuando formas similares de violencia son ejercidas contra los hombres, no son retratados como víctimas, sino como prestigiosos guerreros, dedicados especialistas rituales, intrépidos cazadores, valientes rivales y celosos amantes. Muchas veces esta categorización no es explícita en los textos, pero se sobreentiende en el lenguaje utilizado por el autor y en los temas sobre los cuales los estudios permanecen silenciosos. Al mismo tiempo, esta categorización contrasta con el énfasis puesto por los mismos análisis sobre la ansiedad masculina ante la poderosa sexualidad femenina y ante el hecho de que, en la mayoría de los grupos étnicos, las mujeres suelen tomar parte activa en la seducción y en las relaciones extraconyugales. Las evidencias etnográficas, sin embargo, establecen que una variedad de formas de violencia son perpetradas y sufridas por ambos géneros. Cabe anotar que muchas manifestaciones de aparente agresión, sea física o simbólica, ejercida contra los demás o contra sí mismo, forman parte de los procesos de construcción de la corporalidad masculina y femenina, tales como los rituales de dieta y reclusión, las purgas con

---

tesanas shipibo y yagua, respectivamente.

[20] Gow 1991; Peluso 2003; Nieto 2007; Buitrago 2007; Rosas 2007.

provocación de vómitos, escarificación y desangramiento, y los estados de conciencia "alterados" inducidos con productos de origen vegetal y animal. Todos estos procesos son dolorosos e imponen restricciones severas a los hombres y a las mujeres que los llevan a cabo. Lo que quiero decir no es que no exista violencia contra la mujer, sino que el ejercicio de la violencia y la experiencia de la violencia, son aspectos constituyentes de la existencia social tanto de mujeres como de hombres.

Las guerras interétnicas del pasado[21], las matanzas y el rapto de hombres y mujeres enemigos, adultos y niños, también formaban parte de estos procesos de producción de las personas. Desde la publicación de *Marriage Among the Trio* (*Matrimonio entre los Trio*) por Peter Rivière (1969) y su análisis de los procesos matrimoniales de incorporación de los peligrosos parientes políticos en la seguridad del círculo de la parentela, los estudios antropológicos concuerdan en afirmar que la depredación, la domesticación y la familiarización de personas, animales, plantas y seres espirituales "de fuera" es un mecanismo fundamental de construcción de las personas y de la parentela "de dentro". La alteridad de seres "otros" debe ser incorporada para elaborar la semejanza que une a la parentela[22].

Esto no significa que todo tipo de agresión sea justificada o aceptada, especialmente dentro del círculo del parentesco. Al contrario, la gran mayoría de los pueblos amazónicos se caracterizan por evitar casi obsesivamente las expresiones abiertas de agresión y de "rabia" en el día a día. Esto se manifiesta especialmente en su relación con los niños, a quienes, por lo general, no se les escarmienta con golpizas ni gritos, ya que se considera que de escarmentarlos de esta manera, los niños aprenderían a ser rabiosos, imitando el comportamiento de sus padres. La rabia es una noción que ocupa un lugar central en las concepciones amazónicas de la violencia y

---

21 Para los grupos en "aislamiento voluntario" y los pueblos vecinos, el estado de guerra, y de alta morbilidad y mortalidad, es una realidad actual exacerbada por la avanzada de la colonización en los lugares más remotos y la desprotección por parte del Estado.

22 Ver Viveiros de Castro 1992; Descola 1996; Surrallés 1999; Lagrou 1998; Deshayes & Keinfenheim 2003.

se le atribuye un dinamismo propio. Es un estado que afecta la sangre y la conciencia de las personas. De no ser controlado y dirigido hacia "fuera" para incorporar elementos necesarios a la vida en parentela —para tumbar el monte, cazar, pescar, matar enemigos o llevar a cabo trabajos que requieren grandes esfuerzos— se torna destructivo en el "interior"[23] del núcleo de los parientes.

Sin embargo, según las situaciones vividas en el interior de la parentela y con personas de fuera, surgen conflictos que llevan a una falta de control de la rabia volcada contra las propias personas cercanas. Los celos en la pareja son un motivo prominente de expresiones de rabia, pero en algunos casos, la rabia volcada contra las personas cercanas responde a una dinámica indígena propia de la incorporación de la alteridad y de la transformación de los parientes en "otros" seres, peligrosos para las suyos. Estos episodios de rabia entre personas cercanas son más frecuentes cuando la gente se encuentra bajo la influencia de bebidas fermentadas o cuando se encuentra fuera del ámbito de la vida diaria en la comunidad. La agresión física a la mujer y la violación existen, pero, en la mayoría de los casos, no forman parte de la cotidianidad, siendo desaprobadas y castigadas[24]. Sin embargo, donde hay alcoholismo con bebidas alcohólicas comerciales —legado de los colonos comerciantes que pagaban a sus trabajadores con aguardiente para esclavizarlos

---

23 Ver Belaunde 2001, Surrallés 1999, Fausto 2001, Londoño 2004, Overing y Passes 2000.

24 Cabe notar que, en la actualidad, la violación a mujeres menores está asociada a la asistencia a la escuela. En la Amazonía peruana se han realizado denuncias de violaciones por los profesores escolares que se aprovechan de su posición de autoridad para abusar de las niñas. Es probable que muchos casos de violación a menores no sean denunciados, por lo que es difícil estimar la magnitud de este fenómeno que preocupa a los padres de familia (Paredes, 2004:69-78). Por otra parte, en el contexto ritual tradicional de transgresión por parte de las mujeres de restricciones de comportamiento o de prohibiciones referentes a objetos rituales, como las flautas sagradas tocadas por los hombres, las violaciones están asociadas a la presencia de espíritus enfurecidos que operan por medio de los hombres. Ver Lizot (1976), Gregor (1985 y 2001), y McCallum (1994), para una discusión sobre los casos de violación en contextos de transgresión ritual.

a su servicio— la violencia doméstica se inserta en la cotidianidad y contribuye, junto con otros factores de influencia de la sociedad nacional, a la desarticulación de las relaciones de género al interior del poblado basadas en la mutualidad y la reciprocidad.

En su estudio de los piaroa, un pueblo de familia lingüística sáliban del Orinoco venezolano, Joanna Overing[25] propone que la principal preocupación de los hombres no es asegurar su control sobre las capacidades productivas y reproductivas de las mujeres, sino más bien, criar a sus hijos para que adquieran las capacidades de pensamiento y acción, adecuada a cada género para que puedan actuar autónomamente cuando sean adultos. En lugar de sacrificar el análisis social a un principio teórico que estipula la subordinación universal de las mujeres, la autora sostiene que la prioridad del análisis antropológico es comprender el universo moral, el significado y los valores que sustentan las relaciones entre personas de un mismo género y de género cruzado. En el caso de los piaroa, que valoran altamente la autonomía personal, la generosidad y la tranquilidad, así como el sentido del humor, los niños y las niñas adquieren las capacidades para la sociabilidad de manera complementaria, con una disciplina y un sentido de la estima propios a cada género[26]. Ambos géneros incorporan en sus cuerpos poderes y conocimientos de los dioses por medio de "lecciones de magia" (*maripa teau*) para desarrollar sus propias capacidades de pensamiento y volverse hábiles trabajadores. Para ambos géneros, cuerpo, pensamiento y trabajo son inseparables. El proceso de la construcción de la persona a través de la crianza es concebido como un proceso de incorporación de los poderes exógenos de los dioses que son venenosos y deben ser absorbidos con moderación. La acumulación excesiva de conocimientos es fatal, ya que conduce al descontrol y al envenenamiento de la locura, de la enfermedad y de la destrucción del entorno.

> Cada persona piaroa usa collares de cuentas y pintura facial que representan los poderes y conocimientos que la persona tiene,

---

25 Overing 1986.

26 Overing 2000.

> que son invisibles y están contenidos en su cuerpo. Las cuentas de las mujeres son llamadas “las cuentas del conocimiento de la menstruación”, y los diseños pintados en su cara son “las marcas de su menstruación” (*iwá maruwa*), marcas que “ordenan” su ciclo mensual. Los hombres tienen dentro de sus “cuentas de conocimiento” las capacidades para cazar y pescar, que les son dadas durante su iniciación. Más tarde, los hombres pueden, si es que lo desean, especializarse en la cacería o la pesca, o como cantores y brujos […]
>
> Según la clasificación piaroa, toda creación para la cual una persona es responsable, es llamada *a'kwa*, o “pensamiento”, de esta persona. Por lo tanto, los productos del trabajo de una persona, los hijos de una persona, y una transformación de brujería, tal como la transformación del mago en un jaguar o en una anaconda, todas estas cosas se llaman “pensamientos” de una persona. La chacra producida por una mujer es su *a'kwa*, así como también la cerbatana hecha por un hombre es su *a'kwa*, y el rallador hecho por una mujer es su *a'kwa*”[27].

Según la autora, uno de los principales desafíos es comprender el pensamiento amazónico sobre “qué es ser igual y diferente”, una cuestión que no se limita a las relaciones de género, sino que se extiende a todos los ámbitos y sustenta una concepción del principio de reciprocidad entre parejas de intercambio en términos de “una relación tanto de igualdad como de diferencia”[28]. Si bien la igualdad es sinónimo de seguridad, un mundo en el que todo sería meramente igual sería estéril. La fertilidad y la creatividad humana nacen de la coexistencia de la igualdad y de la diferencia. Para producir seres humanos es necesario incorporar controladamente los poderes exógenos y venenosos de los dioses, y generar la diferencia entre hombres y mujeres, sin que esto signifique que uno sea superior al otro. La alteridad de los géneros es necesaria para producir la igualdad de manera procesal. La autora sugiere que, subyacente a la diversidad de grupos culturales, existe un principio

27 Overing, 1986:147-148; traducción propia.

28 *Ibíd.:* 140.

metafísico común al pensamiento amazónico: "El universo existe, la vida existe, la sociedad existe solamente mientras haya contacto y mezcla adecuada entre cosas que son diferentes entre sí"[29].

Con respecto a las relaciones de género, el desafío para el antropólogo es articular las concepciones sobre la igualdad y la diferencia de género con las concepciones sobre las capacidades productivas y depredadoras, la autonomía y la responsabilidad de las personas. Si como en el caso de los piaroa, los hijos y los productos del trabajo de una persona son sus "pensamientos", queda claro que las capacidades productivas y reproductivas de las mujeres no son apropiadas simplemente por sus maridos. Al contrario, el matrimonio provee la dinámica necesaria para que ambos géneros sean fértiles y productivos al combinar sus pensamientos. Las relaciones de pareja no están regidas por un contrato matrimonial calcado sobre un contrato de propiedad —otorgando derechos y obligaciones legales sobre el cónyuge, los hijos y el patrimonio— sino que se constituyen en el proceso de vida mantenido por ambos miembros de la pareja. Por esta razón, cuando hay desentendimientos por una parte o la otra, las separaciones son frecuentes. David Thomas[30] retrata bien cómo el movimiento de sube-y-baja entre los géneros es vivido y expresado entre los pemon, un pueblo de familia lingüística caribe de la Guyana. El siguiente episodio narra una conversación bromista entre hermanos, e ilustra cómo el sentido del humor y de la contrapartida alimenta el juego de la complementariedad de las labores entre los géneros.

> La discusión empezó cuando el hermano decretó que la carne era una comida realmente importante, y que, finalmente, eran los hombres los que traían carne. Pero, la hermana le contestó: ¿quién prepara el pan de yuca y la cerveza *cachiri* que le da fuerza a los hombres para que vayan a cazar? ¿Y quién, le replicó el hermano, corta el bosque para plantar la yuca? ¿Y quién, le preguntaron su hermana y su cuñada, cuida la chacra para que la yuca no se inunde de malas hierbas, y quién carga la yuca a la

29 Overing [Kaplan] 1981:161.

30 Thomas 1982.

> casa y la ralla, la exprime y hornea el pan? [...] Y así continuó, una tras otra, durante una media hora, hasta que finalmente la discusión terminó en unas cuantas bromas y admisiones a regañadientes por parte de ambos lados, que una cosa servía de apoyo a la otra y así *ad infinitum*[31].

Ni los hombres ni las mujeres pemon están dispuestos a abdicar fácilmente su autonomía. Ambos consideran que sus productos y trabajos son los más importantes de su economía. Intentar establecer cuál de los productos es más prestigioso, si la carne o la yuca, sería tomar partido por el punto de vista de un género y desconocer el del otro, y también, sería desconocer el hecho de que ambos puntos de vista se complementan mutuamente y son necesarios para mantener la economía en movimiento. Las expresiones que aparentemente desvalorizan el trabajo y los productos del otro género son recíprocas, y revelan un sentido del humor complejo que tiene por objetivo suscitar una contrapartida, alimentar el coqueteo y elogiar, así como también descargar posibles animosidades. Entre algunos pueblos amazónicos, como los cashinahua, un pueblo de familia lingüística pano del Purús, este sentido del humor es puesto en escena en juegos jocosos en que los hombres se oponen a las mujeres en bloque. Las mujeres, por un lado, insultan al pene, a veces llamándolo "nuestro enemigo" y desvirtuando sus cualidades de buen amante y cazador. Los hombres, por otro lado, insultan a la vagina, refiriéndose grotescamente a su olor y su diseño. Cada grupo de género ridiculiza lo que vuelve al otro deseable, seductor y fértil. Sin embargo, Kenneth Kensinger, Cecilia McCallum, y Elsje Lagrou concuerdan[32] en que estos juegos no son rituales de subordinación sino que, al contrario, establecen la igualdad, la interdependencia y el deseo mutuo entre los géneros. No es sorprendente que estos juegos formen parte de los grandes rituales celebrados para llamar a los espíritus y despertar el crecimiento de las plantas, los animales y las personas, causando mucha risa y generando buenos ánimos entre los participantes.

---

31 Thomas 1982:91-92; traducción propia.

32 Kensinger 1997, McCallum 2001:170 y Lagrou 1998:337.

Dichas expresiones de humor son un fenómeno relacional que manifiesta el hecho que no existe un consenso de jerarquías entre los géneros. Cada cual constituye un bloque de solidaridad paralelo, y al mismo tiempo, existe en relación con el otro. Por lo demás, cada persona asigna a las expresiones de humor un significado propio en su vida, según sus intereses del momento y la situación en la que se encuentre. Si existe un descontento hacia una persona del otro sexo, es muy probable que la burla sea más próxima a una agresión o a un insulto que a un elogio disfrazado bajo forma de burla. Los juegos tienen un efecto catártico y permiten expresar resentimientos. También permiten entablar nuevos amoríos o enardecer una relación existente. El sentido del humor es particularmente importante en las relaciones de tono igualitario cargadas de deseo, como la relación entre esposos o amantes, y la relación entre cuñados del mismo género; es decir, entre personas unidas por movimientos de intercambio. Sin pretender que la noción de dominación, masculina o femenina, sea irrelevante entre los pueblos amazónicos, me parece que los episodios narrados muestran que ese concepto está lejos de ser aceptado sin discusión y una buena dosis de humor tanto por los hombres como por las mujeres.

Tal vez se podría atribuir la fortaleza de la posición de las mujeres entre los pemon, los piaroa y los cashinahua al hecho que, en todos estos casos, después de casadas, las mujeres continúan viviendo con los suyos y no van muy lejos de la casa de su madre. En ese caso, se podría argumentar que la uxorilocalidad, es decir, que al casarse la mujer permanece en su casa y el hombre es el que se desplaza a la casa de su esposa, sería la institución responsable del alto grado de autonomía femenina en el matrimonio. Sin embargo, una similar autonomía femenina también es válida entre los grupos en los que, aparentemente, las mujeres se encuentran en una posición menos privilegiada, como entre los grupos de habla tucano oriental del Vaupés, en la frontera entre Colombia y Brasil. Ellos se caracterizan por tener descendencia patrilineal, de residencia virilocal y practican la exogamia lingüística. Después de casarse, la mujer se desplaza al poblado de su esposo, donde es una extraña y habla un idioma diferente al de los demás. No obstante, contrariamente a la idea de que el matrimonio virilocal significa

una pérdida de libertad para las mujeres, Cristiane Lasmar[33] sostiene que "el matrimonio favorece el incremento de la autonomía y la identidad femenina".

> Una característica destacable de las relaciones entre los sexos en el Vaupés es la sustantiva autonomía de la que gozan las mujeres, principalmente las casadas. La participación en la decisión de escoger al cónyuge, la posibilidad de abandonar al marido sin grandes traumas en las fases iniciales del casamiento, antes del nacimiento de los hijos, y el dominio exclusivo sobre una esfera importante de la economía de la pareja, confieren a la mujer, sobre todo en el contexto de las relaciones conyugales propiamente dichas, espacios de negociación y autoafirmación insospechados para una estructura social de sesgo androgénico. La asociación conyugal tiene como principio la distribución equilibrada de derechos y deberes, y una de sus características significativas es la ausencia de mecanismos coercitivos que permitan al marido controlar el comportamiento de su esposa. A todo esto se suma la ética igualitaria que organiza las relaciones entre las parejas de intercambio matrimonial, la mujer casada, soberana de ciertas capacidades de las que dependen la producción y la reproducción de la comunidad, posee medios concretos para afirmar su posición ante su marido y los parientes agnáticos de su marido[34].

En el contexto virilocal, la mujer está marcada por la alteridad de la afinidad, pero según esta autora y otros autores que trabajan en el área cultural, lo que constituye un eje de subordinación no es su falta de autonomía de decisión y de acción, sino la cosmovisión que asocia la menstruación a las enfermedades y que excluye a las mujeres en edad fértil del manejo de la palabra de curación con plantas sagradas[35]. Para entender la dinámica de

---

33 Lasmar 2002:108, 2005.

34 Lasmar 2002:108-109; traducción propia.

35 Ver Garnelo 2003, Hill 1989, C. Hugh-Jones 1979, Goldman 1963, Reichel-Dolmatoff 1997, Van der Hammen 2000, Franky 2004, Jackson 1992, Coimbra y Garnelo 2003:14-15. La discordancia entre la autono-

género, por lo tanto, es necesario comprender qué es la sangre y cómo la corporalidad femenina y masculina se construye alrededor del manejo de la sangre. También es necesario dejar de enfatizar las relaciones de dominación de un género sobre el otro, y explorar cómo ambos géneros obedecen a sus propias exigencias, así como a las exigencias del otro. Cuanto más entrelazados están en la complementariedad, el ser hombre o el ser mujer significa transitar por caminos paralelos. La existencia de fuertes líneas de solidaridad entre personas de un mismo género debe ser comprendida con respecto a los procesos de construcción de la corporalidad por medio de la reproducción paralela.

En muchos grupos étnicos es común que hombres y mujeres respondan a las preguntas del antropólogo, diciendo que desconocen todo, o casi todo, lo que se refiere al otro género. Afirman que "los hombres saben de las cosas de los hombres, las mujeres de las cosas de mujeres", "esas son cosas de hombres, las mujeres no hablamos de eso" o "esas son cosas de mujeres, pregúnteles a ellas". Muchas veces durante mis visitas a las comunidades airo-pai, los hombres y las mujeres me respondieron con palabras similares, entre divertidos e irritados por mi falta de tino ante algo tan evidente para ellos. Según los airo-pai, que también practican el matrimonio virilocal, es esencial que todo hombre y mujer posea conocimientos propios y que las decisiones tomadas por cada cual sean el fruto de la "conversación" entre la pareja. "Hay que conversar", siempre insistían[36], rehusándose a tomar la palabra por el otro o a llevar a cabo algo sin comunicárselo. Actuar sin el acuerdo del otro es algo problemático aunque aceptable según las circunstancias. Pero actuar a escondidas es algo inaceptable y siempre causa profundo resentimiento. A menudo, me daba la impresión de que

---

mía diaria de las mujeres y su subordinación ritual también fue resaltada por Robert y Yolanda Murphy (1974:186) en su estudio pionero sobre los mundurucú. Los autores sostienen que "[...] en la fantasía pública del ritual, los hombres expresaban su masculinidad, su necesidad de autoridad, sus miedos de que tal vez, a fin de cuentas, su poder no era tan real".

36 Ver Perruchon 1997:53, sobre la prioridad de la conversación entre las parejas shuar.

cuando un hombre hablaba de cosas de mujeres, esto lo transformaba en mujer y viceversa. Ser hombre es hacer y hablar de cosas de hombres; ser mujer es hacer y hablar de cosas de mujeres. Pero la vida en pareja requiere de la mezcla de estas dos capacidades de acción sobre el mundo.

Estas ideas tienen implicancias con respecto a saber si es que las categorías "hombre" y "mujer" en los pueblos amazónicos relevan de una concepción esencialista del género o de una concepción relacional. La concepción esencialista establece que biológicamente los individuos nacen hombres o mujeres, y a través de la socialización asumen los roles sociales preestablecidos para cada género. La concepción relacional, en cambio, sostiene que el ser mujer y el ser hombre es un proceso dinámico de interacción social. La importancia de la reproducción paralela entre los pueblos amazónicos podría llevarnos a pensar que existe una concepción esencialista binaria hombre/mujer. Pero esto es incorrecto, porque la idea de un cuerpo biológico, físico, preexistente a su fabricación social y cultural es ajena a la corporalidad amazónica.

Como sostiene Cecilia McCallum[37] respecto de los cashinahua, entre los pueblos amazónicos no hay un cuerpo preexistente al género. Al contrario, "el género es conocimiento hecho cuerpo". El género es "agencia", un concepto traducido del inglés "*agency*" que se refiere a las capacidades de acción que constituyen a la persona inscrita, hecha y actuante en un mundo de interacciones, de producción, depredación, intercambio y consumo.

> En el caso cashinahua, las mujeres no son objetos para ser 'intercambiados', sino productores y consumidores por sí mismas. Las personas son las autoras de los objetos y de las sustancias que son dadas o consumidas [...] Una persona verdadera trabaja y hace consumir a las demás. Los cuerpos también deben ser considerados junto con los otros productos hechos por verdaderas personas humanas en la constitución de la socialidad.[38]

---

37 McCallum 2001:167.

38 McCallum 2001:7; traducción propia.

Las relaciones de género ponen en movimiento el proceso de producción de los conocimientos hechos cuerpo[39]. La dualidad cartesiana cuerpo/mente de la filosofía moderna occidental no pertenece al pensamiento amazónico: las sustancias, los pensamientos, los afectos, los deseos, los espíritus y los productos del trabajo se interconstituyen. Las etnografías examinadas en este libro indican que para una gran variedad de pueblos amazónicos, la sangre es el vehículo principal que efectúa tanto la diferenciación como la unidad de los géneros. En este libro mostramos cómo el pensamiento se hace cuerpo en la sangre, según los pueblos amazónicos, con variaciones entre los diferentes grupos étnicos, pero también con importantes rasgos comunes. La sangre, como los pensamientos, circulan. En esto reside su poder. Si son almacenados en exceso, se estancan, se pudren o se rebalsan. Si se dejan correr, se escurren y se secan. Es decir, los pensamientos, incluyendo las emociones, son estados de la sangre. Este flujo sanguíneo es sinónimo de vida y de parentesco, pero debe ser manejado con cuidado, porque su dinamismo para transformarse también puede ser sinónimo de alienación: de volverse "otro".

Por ejemplo, María Antonieta Guzmán[40] cuenta el caso de un hombre quichua canelo del Pastaza ecuatoriano, quien, tras un accidente, recibió una transfusión de sangre en el hospital para salvarle la vida. Al despertarse, preguntó inquieto si es que había recibido la sangre de una mujer o de un hombre. Según la concepción quichua, la sangre y el *samai* —la fuerza interna y voluntad— de los hombres y de las mujeres son diferentes. Su preocupación se debía a que, si hubiese recibido sangre de una mujer, habría incorporado aspectos de una mujer.

> Mi posición es que el género de una persona, en el caso de los canelos, se desarrolla y completa en la medida en que ésta adquiere

---

39 Como sostiene Marilyn Strathern 1988 en su estudio pionero sobre las relaciones de género en los pueblos de Papua Nueva Guinea, también en la Amazonía las relaciones de un "mismo sexo" (*same sex*) y de "sexo cruzado" (*cross-sex*) se constituyen recíprocamente.

40 Guzmán 1997:57.

> ciertas habilidades, las mismas que se incorporan al cuerpo de la persona y se exteriorizan en ciertos productos[41].

La autora señala que los niños y las niñas son diferentes al nacer. El feto está hecho de la unión de la sangre femenina y del semen, un derivado de la sangre paterna que se acumula en el útero a lo largo de relaciones sexuales repetidas. Si la sangre femenina es más fuerte, nace mujer. Si el semen es más fuerte, nace varón[42]. Al crecer, los niños y las niñas van adquiriendo más sangre, voluntad y conocimientos hasta llegar a la pubertad. La sangre de la mujer y la del hombre se distinguen por su contenido y color. No se trata de que la una sea mejor que la otra, sino que son diferentes. Lo que actualiza su diferencia es la experiencia vivida por las personas: lo que aprendieron y de quién lo aprendieron, lo que comieron y con quién, lo que produjeron y para quién, los nombres y poderes espirituales que recibieron, los afectos y las responsabilidades; todos estos aspectos que generalmente llamaríamos conocimientos y emociones son transportados en la sangre, haciéndose cuerpo de hombre o cuerpo de mujer.

Christopher Crocker[43] demuestra la existencia de una concepción muy similar entre los bororo del Brasil central. *Raka*, la "sangre" y sus derivados, el semen y la sangre menstrual, es un mecanismo hidráulico que confiere capacidad de acción, agresividad y deseo a las personas y los seres del cosmos en interacción.

> La capacidad para cazar, que es prácticamente la esencia del criterio bororo de masculinidad, es ipso facto una evidencia de un raka poderoso. El trabajo femenino en la cocina y la chacra es, de igual manera, una prueba de tener una "sangre" amplia[44].

---

[41] Guzmán 1997:55.

[42] Las mujeres quichua también conocen procedimientos rituales para influir sobre el género del feto durante el embarazo.

[43] Crocker 1985.

[44] *Ibíd.:* 57, traducción propia.

Igualmente, entre los cashinahua, Kenneth Kensinger[45] sostiene que el cuerpo es un "cuerpo que sabe" y que está continuamente en proceso de fabricación, incorporando pensamientos.

> Una persona sabia no es solamente alguien cuyo cuerpo entero sabe gracias a su experiencia pasada, sino alguien cuyo conocimiento continúa creciendo en la medida que su conocimiento es puesto en acción. El conocimiento está vivo. Vive y crece en el cuerpo que actúa, piensa y siente. (Kensinger, 1995: 246. Traducción propia).

El "cuerpo que sabe" se sustenta de los espíritus *yuxin* que son transportados por la sangre y los fluidos del cuerpo, llenándolos de vida, habilidades, apetitos y pensamientos.

> Una persona es un cuerpo vivo pensante [...] O más precisamente, un cuerpo es siempre vivo, un ser en crecimiento desde su comienzo. Su origen es yuxin hecho materia, líquido sin forma, endurecido y moldeado en la solidez del cuerpo humano[46].

La noción según la cual la sangre encarna el conocimiento intelectual, afectivo y espiritual, y circula por las venas, también se encuentra entre los awajún del Alto Mayo peruano. Michael Brown[47] sostiene que entre los awajún la sangre "es el medio por el cual el pensamiento es transportado a través del cuerpo"[48]. El autor nos cuenta una conversación particularmente ilustrativa con un hombre awajún sobre la importancia del corazón y de la circulación de los pensamientos por todo el cuerpo.

> 'La gente piensa con la cabeza o con el corazón', le pregunté. El verbo *anentáimat*, 'pensar', es similar a la palabra *anentái*,

---

45 Kensinger 1995.

46 Lagrou 1998:78, traducción propia.

47 Brown 1985.

48 *Ibíd.*:129.

> ‘corazón’, y algunas personas me habían dicho que esto era así porque pensamos con nuestros corazones. Sin embargo, no es inusual que los padres awajún le digan a sus hijos que dejen los consejos ‘entrar en sus cabezas’, tal vez en reconocimiento de la creencia no-indígena sobre el sitio del intelecto. Mi pregunta hecha a Shajián era entonces un pedido de aclaración. Él tomó una vasija de masato que su esposa le entregó y dijo deliberadamente: ‘la gente que dice que pensamos con nuestras cabezas está equivocada porque nosotros pensamos con nuestro corazón. El corazón está conectado con las venas, que llevan los pensamientos en la sangre para todo el cuerpo. El cerebro sólo está conectado a la espina dorsal, ¿no es así? Entonces, si pensáramos con nuestro cerebro, ¡solamente seríamos capaces de mover el pensamiento hasta nuestro ano!’. [49]

Detrás del sentido del humor subyace una gran preocupación con el pensamiento humano como algo que circula al ritmo de los latidos del corazón y produce efectos tangibles. Los pensamientos son exteriorizados en el esfuerzo físico, el trabajo y los productos del trabajo específicos a cada género.

Esta idea también está presente entre los ticuna de la región fronteriza entre Perú, Brasil y Colombia. Jean-Pierre Goulard[50] muestra que los humanos están formados por tres principios: el *pora*, ubicado en el corazón, gracias al cual una persona tiene capacidad para crecer, llevar a cabo esfuerzos y trabajar. El *ma-û*, ubicado en la lengua y que circula por la sangre, nutriendo el cuerpo con las características personales, el nombre, los comportamientos y los atributos rituales de la identidad. El *a-e*, que rige el crecimiento de los huesos y reposa sobre el *pora* de la persona. Estos tres principios están unidos en la sangre de la persona.

---

49 Brown 1985:19; traducción propia. “Los seres humanos piensan con el corazón, porque por medio de las venas el corazón se comunica con todo el cuerpo. El cerebro no puede pensar así porque se conecta solamente con el espinazo. ¡Y el espinazo termina en el ano!” (Brown 1984:174).

50 Goulard 1998:116, 2008.

> La calidad del *pora* depende de la calidad de la sangre. [51]

Para mantener la sangre es necesario nutrirla ritualmente, especialmente bebiendo masato de yuca y llevando a cabo bailes rituales. Las personas con buen pora son fuertes y trabajadoras. Se considera que el pora de las mujeres es menos fuerte que el de los hombres, porque por lo general los trabajos femeninos requieren de menor concentración de esfuerzo físico, pero a lo largo de su ciclo de vida, los hombres y las mujeres desarrollan pora adecuados a su ser, para realizar trabajos y criar a los hijos de manera específica a cada género.

Entre los shipibo existe una similar identificación de pensamiento, sangre y trabajo. Anne Marie Colpron[52] señala que las palpitaciones del corazón y de las venas son la prueba del vigor del "pensamiento", *shinán*. El pensamiento del padre es transmitido a sus hijos a través de su sangre hecha semen, y se mezcla con la sangre y el pensamiento de la mujer durante la gestación. Si la sangre de la mujer es de mayor cantidad, nace niña; si la del hombre es mayor, nace varón[53].

> La fuerza física y el trabajo bien hecho también permiten evaluar el *shinán* de una persona: el trabajo energético revela un "pensamiento fuerte" (*cóshi shinán*) mientras que la pereza (*chikish*) deja ver un *shinán* "débil"[54]

Estas ideas sustentan las prácticas de dieta y de reclusión del padre, asociadas a la generación del parentesco durante el embarazo, el parto y el posparto por medio de un proceso ritual llamado la cova-

---

51 Goulard 1998:119; traducción propia.

52 Colpron 2004:200 y 2005.

53 Las mujeres shipibo también poseen formas rituales para influir en el género del feto. Por ejemplo, una mujer que siempre tiene hijos hombres, intercambia el botón del pantalón de su marido con el botón del pantalón de un hombre que tiene hijas mujeres, para también tener una hija mujer.

54 Colpron 2004:200; traducción propia.

da. Por ejemplo, Peter Gow[55] muestra, con respecto a los yine (piro) del Bajo Urubamba del Perú, que la covada reposa sobre la idea que el feto está hecho de la sangre del padre y de la madre, por lo que los tres (padre, madre y feto) están biológica, mental y espiritualmente unidos[56]. El padre y la madre deben respetar ciertas restricciones alimenticias, de comportamiento y evitar ciertos pensamientos o contactos con espíritus que podrían tener un efecto negativo sobre el bienestar del feto, ya que éste comparte sus sangres.

> "Sangre" es el idioma de la madurez sexual y de la fuerza corporal [...] es el idioma de las relaciones entre generaciones, "sangre" se refiere a la fuente de la persona en la vitalidad corporal de su padre y su madre, en sus habilidades de trabajar y de tener relaciones sexuales. Es este aspecto de la persona que permite crear hijos y poblados y que se pierde con las enfermedades y la muerte [...] La "sangre" de una persona es su vitalidad, el producto de los cuidados que recibió durante la infancia, y también la fuente de la creatividad adulta[57]

---

55 Gow 1991:263.

56 La idea según la cual es necesario acumular semen en el útero para formar el feto es panamazónica. La idea que el semen se une a la sangre materna, o a un fluido derivado de la sangre materna que contribuye a formar o a alimentar el feto, y la idea que las niñas están hechas principalmente de fluidos femeninos y los niños de fluidos masculinos, también son comunes. Sin embargo, entre los pueblos de familia lingüística tupi se considera que el feto está hecho únicamente de semen y la madre actúa sólo como un contenedor. No disponemos de información acerca de cómo los fetos son diferenciados por género (Viveiros de Castro, 1992; Fausto, 2001; Lima, 1995). No obstante, la reproducción paralela en la tierna infancia también es relevante en el caso tupi. Por ejemplo, entre los mbyá-guaraní del sureste brasileño, al nacer, una niña recibe una canastita tejida por su madre, y un niño recibe un pequeño juego de arco y flechas fabricado por su padre. La canasta, el arco y flechas, respectivamente, condensan en sí las capacidades productivas y reproductivas transmitidas por líneas de género. De no recibir estos artefactos, la niña o el niño se enfermaría y moriría, ya que su alma no tendría cómo afincarse en su cuerpo (De Oliveira, 2002:127).

57 Gow 1991: 263-264; traducción propia.

"Mi corazón piensa" es una expresión comúnmente utilizada por una variedad de pueblos amazónicos. Como afirma Gow (1991), "pensar" es tener en mente a las personas que nos prodigaron cuidados durante la infancia y prodigar similares cuidados a los niños y los desvalidos con los que se comparte la residencia. Alexandre Surrallés[58] sostiene, con respecto a los candoshi del Pastaza peruano, que para comprender el significado de la frase "mi corazón piensa" sería mejor traducirla por "mi corazón piensa en alguien o algo que se refiere a alguien [...] pensar es siempre pensar en el interés de alguien" (mi traducción), especialmente pensar en los pequeños, ya sean hijos o hijos adoptivos, los huérfanos desvalidos.

La práctica de la covada establece la paternidad de los hijos e involucra diversas restricciones alimenticias y de comportamiento según los grupos étnicos. Por lo general, la mayor responsabilidad de cuidar del feto y de la madre reposa en el padre; por lo que la covada no es solamente un ritual de parentesco compartido entre padre, madre y feto[59], sino también un ritual que enfatiza la paternidad responsable masculina. Cuando distintos hombres han tenido relaciones sexuales con una mujer, se considera que todos ellos contribuyeron con su semen, su sangre y su pensamiento a la formación del feto durante el embarazo. Todos ellos deben someterse a las restricciones de la covada en afirmación de su paternidad[60]. Según los diferentes grupos culturales, la paternidad múltiple es aceptada en mayor o menor medida, y hasta activamente fomentada, por lo que no suscita celos entre el esposo y los amantes de una mujer, ya que la unión del semen de varios hombres es considerada positiva para la formación de un feto sano.

---

58 Surrallés 1999:128.

59 Para un debate sobre la noción de covada, ver Riviére 1974; Menget 1979; Crocker 1985; Rival 1998; Colpron 2004:206.

60 Ver Beckerman y Valentine 2002, para una discusión sobre las implicancias sociales de la paternidad múltiple y compartida entre los pueblos amazónicos. La paternidad múltiple también se da entre los pueblos patrilineales de habla tucano oriental, aunque generalmente se acompaña de celos y rivalidad entre el esposo y los amantes de una mujer. Sin embargo, los hombres suelen bromear diciendo que tal o cual hombre contribuyó a hacer un pedacito de la oreja de un niño (Mahecha, 2004).

Las distintas teorías indígenas amazónicas de la concepción reposan sobre nociones específicas del manejo de la sangre y prácticas de dieta y reclusión, e involucran tanto una concepción de la reproducción paralela como una concepción de la reproducción cruzada, por lo que los padres están sustancialmente unidos y son directamente responsables del bienestar físico, mental y espiritual de sus bebés. Para comprender la corporalidad amazónica hay que comprender el juego de la reproducción paralela y la reproducción cruzada.

"Mi corazón piensa", estas palabras incoherentes desde una perspectiva cartesiana pero coherentes en la Amazonía, expresan con claridad la unión de lo corporal, lo espiritual y lo mental —tanto intelectual como afectivo— característica del pensamiento de la sangre revelado por las etnografías recientes.

Cuando empecé mi trabajo de campo entre los airo-pai, desde los primeros días me llamó la atención la manera cómo utilizaban el verbo "saber" cuando hablaban en castellano. El cuerpo "aprende" y "aprendiendo sabe", me explicaron, hablando en gerundios como suelen hacer. El "que sabe pensar" es una persona "bien criada", hombre o mujer, cuyo corazón, el centro de los latidos de su sangre, recuerda las palabras de consejo y el ejemplo de los antiguos. Asimismo, su postura, alimentación, higiene y comportamiento reproductivo demuestran la fuerza de sus pensamientos, que se exterioriza en sus productos, sus hijos y su generosidad hacia los demás. Cada cual sabe y hace lo propio. Sabe trabajar, sabe dar de comer, sabe hacer hijos, sabe hablar; y quien no sabe, es porque no aprendió a pensar durante la crianza y no se acuerda de lo que hacían y decían sus padres[61].

Por toda la cuenca amazónica se cuentan relatos y ritos que se refieren a un tiempo mítico en que los hombres y las mujeres no "sabían" las cosas que saben hoy. El imaginario amazónico al respecto es muy amplio: mujeres autócratas, hombres que menstrúan por el pene o que tienen un pene enorme e incontinente, mujeres con dientes en la vagina, o sin senos, o que no menstrúan, o que para dar a luz se les tiene que cortar la barriga. Estos relatos

61 Belaunde 2001 y 2006.

cuentan, por medio de aventuras cómicas y hasta grotescas, cómo los hombres y las mujeres adquirieron los atributos específicos de la femineidad y la masculinidad, de la maternidad y la paternidad. Al relacionarse entre sí, al enfrentarse para satisfacer sus deseos de sexo y comida, es cuando las categorías masculinas y femeninas dejan de ser meros marcadores confusos de alteridad y se transforman en los dos polos dinámicos del parentesco cruzado y paralelo. Hoy en día, solamente las mujeres "saben" parir a los hijos mientras que los hombres, paralelamente al parto de las mujeres, "saben" cómo actuar para contribuir al nacimiento de sus hijos, guardando la debida dieta y reclusión. El comportamiento de los padres durante la covada llamó tanto la atención de los primeros europeos en el continente americano que, incrédulos ante la idea de que los hombres también daban a luz a su manera, decretaron que los indígenas eran unos tremendos haraganes. Según ellos, mientras el padre descansaba en la hamaca, la parturienta retomaba sus tareas sin tregua después del parto. Las mujeres amazónicas no tenían nada que ganar con el comportamiento ritual del padre, o de los padres, de sus hijos. Un *catch 22* que nos llega desde los balbuceos de la etnografía amazónica y que aún hace eco entre muchos colonos en la Amazonía.

Tan importante como "saber" parir y criar a los hijos es "saber" matar animales, peces, árboles y enemigos, y "saber" guardar la debida dieta y reclusión para procesar la sangre de una víctima de guerra. Eduardo Viveiros de Castro[62] sugiere que los procesos de la corporalidad y de la identidad social en la Amazonía responden a una "depredación ontológica", es decir, a la idea de que la construcción y la transformación de las personas se da mediante la matanza, el consumo, la domesticación, la familiarización o la incorporación de seres "otros" —los enemigos, sean vivos, muertos, divinos o espirituales— seres con los que existe una relación de alteridad[63]. El "otro", externo y peligroso, es generalmente concebido como un afín —un cuñado, un suegro, un yerno o un esposo potencial— con el que se establecen relaciones de depredación y

---

[62] Viveiros de Castro 1992.

[63] Ver Taylor 2001; Descola 1996; Surrallés 2002.

devoración que nutren la vida social desde sus fronteras externas. Comprender a los dioses, a los muertos y a los enemigos es el mejor atajo para comprender el parentesco entre los vivos.

> La muerte es el evento que literalmente pone a la sociedad y a la persona en movimiento[64].

Aunque las expediciones guerreras del pasado eran llevadas a cabo principalmente por los hombres, los períodos de dieta y de reclusión que seguían a la matanza de los enemigos tenían implicancias para ambos géneros y permitían "poner en movimiento" la fertilidad de la pareja. El guerrero en reclusión se encontraba en un estado similar y paralelo al de la mujer menstruante o de la mujer embarazada, ya que se consideraba que en todos estos casos se trataba de procesar la sangre, ya sea la sangre del enemigo muerto o la sangre de la menstruación o del embarazo. En todos estos casos, la dieta y reclusión permiten efectuar un "cambio de cuerpo" asociados a la adquisición de conocimientos y poderes espirituales[65]. Entre los yawalapiti, del Xingu brasileño, el manejo del mecanismo hidráulico de la sangre por medio de períodos de dieta y reclusión se aplica tanto a los casos de pérdida como de exceso de sangre.

> La pérdida de semen debilita y por eso, los jóvenes en reclusión pubertaria deben abstenerse de sexo, bajo pena de quedarse bajos. Por otro lado, la producción de un hijo exige un gasto continuo de semen, siendo visto, de esta manera, como un esfuerzo y un trabajo llevado a cabo por el hombre. La retención de sangre —de la sangre que debe salir— también debilita. Por eso, la escarificación es una técnica de fortalecimiento. La sangre tiende frecuentemente, si no se toman eméticos vegetales y se practica la escarificación, a acumularse en la barriga con efectos deletéreos. Esto le puede suceder a los (ambos) padres de un recién nacido —y la covada, para el hombre, consiste en tomar

---

64 Viveiros de Castro 1992:15; traducción propia.

65 Viveiros de Castro 1979:44.

> eméticos y ayunar para eliminar la sangre (de la mujer) que se queda en la barriga del padre— o al homicida de un brujo, cuya sangre tiene el mismo destino[66].

Aquí sostengo que el manejo de la sangre y las prácticas de dieta y reclusión, que le son asociadas, son la clave para comprender cómo las personas se diferencian entre hombres y mujeres, y cómo, al mismo tiempo, se unen en una misma concepción del ser humano y del parentesco. Guardar dieta y reclusión juntos es una acción que constituye la parentela y une a las personas en el compartir de sus flujos y sus procesos de cambio de cuerpo[67]. Es por causa de sus sangres, que los hombres y las mujeres son a la vez "otros" entre sí y parientes iguales, que nacen niños de ambos géneros, y que las relaciones con las personas y los seres externos al grupo de parentesco se perpetúan, transformando la alteridad del "otro" en la semejanza que une a los que viven juntos. La sangre es un operador de la alteridad en un mundo regido por la multiplicidad de las "perspectivas"[68].

Las cosmologías indígenas amazónicas se articulan sobre la noción según la cual existe una multiplicidad de realidades y de puntos de vista que crean realidades, a los cuales las personas de ambos géneros pueden acceder por medio de los sueños, por medio de estados provocados por la ingestión de plantas psicoactivas o por fuertes olores, especialmente por el olor de la sangre derramada. Estos viajes a otros mundos se dan mediante un cambio de cuerpo, el cual a menudo es expresado como un cambio de ropas, que permite entrar en "el otro lado", experimentar el mundo y ver las cosas tal y como otros seres las ven. Esta cosmología perspectivista implica que la posición de sujeto, de "gente", no es exclusiva de los seres humanos vivos, sino que es una posición ocupada por una variedad de seres del cosmos, ya sean animales, plantas, muertos, dioses, espíritus e inclusive algunos objetos. Cada ser del

---

66 Viveiros de Castro 1987 [1979]:37; traducción propia.

67 Ver Da Matta 1976.

68 Viveiros de Castro 1998 y 2004; Belaunde 2007b.

cosmos se posiciona a sí mismo como "gente", como el sujeto de la percepción del mundo, y percibe a los demás a partir de su propio punto de vista. El cuerpo —que permite actuar en el mundo, percibir y ser percibido por los demás, pero que puede ser cambiado por otro en sueños, en trances y bajo la influencia de fuertes olores— es el "sitio de las perspectivas".

> Lo que estoy llamando "cuerpo", por lo tanto, no es sinónimo de una fisiología distintiva ni de una morfología fija; es un conjunto de afecciones o de modos de ser que constituyen un *habitus*. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, hay un plano intermedio que es el cuerpo como un haz de afecciones y capacidades, y que es el origen de las perspectivas[69].

Distintas etnografías muestran que la sangre derramada tiene un efecto similar al de las plantas psicoactivas utilizadas en el chamanismo. El olor de la sangre tiene un efecto perspectivístico, efectúa un cambio de cuerpo y abre las cortinas de la visibilidad entre diferentes perspectivas. En este libro sostengo que el chamanismo amazónico debe ser correctamente caracterizado como un complejo chamánico-reproductivo que involucra conjuntamente a los hombres y las mujeres. Este aspecto no ha sido considerado en los estudios antropológicos anteriores que enfocan, por lo general, el chamanismo masculino como si existiese fuera del contexto de las prácticas chamánicas y de manejo de la sangre femenina[70]. Ambos géneros son activos en el complejo chamánico-reproductivo porque, aun en los casos en que las mujeres no participan en las sesiones chamánicas, las mujeres manejan el flujo de su sangre de manera coordinada con sus esposos, y este manejo tiene implicancias en el control de la natalidad de la pareja. El olor de la sangre derramada vuelve visible a los seres humanos ante los ojos de los seres que normalmente no se ven ni nos ven: ante los bufeos del interior de los ríos, ante los espíritus del interior de los bosques,

---

69 Viveiros de Castro, 1996:128; traducción propia.

70 Belaunde 2007a.

ante los jaguares que se acercan atraídos para seducir, robar o devorar a sus víctimas[71].

Para la persona vuelta visible por el olor de la sangre, sus raptores son personas hermosas, hombres o mujeres, que los enamoran y los llevan a vivir a su mundo. Para el que es devorado por un jaguar comesangre y se convierte a su vez en jaguar, la sangre humana es su chicha de pifuayo (*Bactris gasipaes*). La sangre derramada es un operador de visibilidad y un operador de seducción que abre peligrosamente la comunicación entre seres "otros" y pone en marcha el proceso de transformación de la vida y de la muerte, articulando las complejas prácticas amazónicas de la salud.

> La sangre es una especie de móvil de transformación, la posibilidad de dar surgimiento a otros seres.[72]

El idioma de la "multiplicación de la gente" es un idioma panamazónico, que expresa una concepción indígena de la historia con relación a los movimientos demográficos de expansión y de contracción de la población. "La gente aumenta" y "la gente se acaba" al ritmo de las guerras, de los desplazamientos y de las epidemias de enfermedades. En quinientos años de colonización, muchísimos pueblos se han extinguido y otros aún están en peligro de extinción, o enfrentan una situación de salud precaria, debido al asedio de los colonos, el robo de sus tierras y las epidemias de enfermedades —gripe, sarampión, malaria, fiebre amarilla, hepatitis— contra las cuales no tienen defensas inmunológicas y para cuyo tratamiento no cuentan con servicios médicos adecuados[73].

---

[71] Los bufeos y los jaguares, a su vez, son concebidos como transformaciones de los muertos y de los espíritus "encantados". Los bufeos, especialmente los bufeos colorados, son a menudo asociados a los muertos blancos y los jaguares a los muertos indígenas. Ver Gonçalves 2001:371; Valenzuela y Valera 2005:243; Lasmar 2002:218; Regan 1983:180; Slater 1994:202. En la Amazonía peruana, los niños de piel, cabello y ojos claros son comúnmente llamados "hijos del bufeo".

[72] Gonçalves 2001:233; traducción propia.

[73] Ver Garnelo 2003; Coimbra y Garnelo 2003; Langdon y Garnelo 2004; Erthal 1998, para un examen de las relaciones entre los servicios médicos

Hoy en día, la mayoría de los grupos étnicos tienen una aguda percepción de estarse "acabando" mientras los "blancos" —los colonos— se están multiplicando. A menudo, la lucha de los líderes políticos indígenas por el reconocimiento étnico y la legalización de sus tierras ante el Estado, se acompaña en las comunidades de una decisión colectiva de crecimiento demográfico, dejando de lado las prácticas tradicionales de control de la natalidad y de intervalo entre los nacimientos, así como los rituales de dieta y reclusión asociados al manejo de la sangre. Juntamente con el abandono de una fertilidad ritualizada surgen nuevas condiciones que afectan la salud, incluyendo el suicidio, el alcoholismo, la violencia doméstica cotidiana y la madre-soltería, que reflejan y acarrean cambios en las relaciones de género.

He escrito esta introducción teniendo en mente a los amantes de la Amazonía y a los estudiantes de antropología de los países amazónicos hispanohablantes, que tienen interés en acceder a un conjunto de literatura especializada sobre la región. En los capítulos siguientes, profundizo esta discusión, recorro un abanico de etnografías para mostrar en mayor detalle, cómo lo femenino y lo masculino se entrelazan y, al mismo tiempo, corren paralelos[74]. Otra forma de aproximarse a este libro, es entenderlo como un manual para estudiantes y al mismo tiempo un estudio especializado que tiene por objetivo hacer visible las diferencias y la alteridad, entre los hombres y las mujeres desde una perspectiva amazónica.

---

y las poblaciones indígenas amazónicas.

74 En este libro no abordo el tema de las relaciones homosexuales femeninas y masculinas por falta de etnografías al respecto. Guzmán (1997) y Clastres (1977) mencionan el caso de hombres que viven como mujeres, llevando a cabo labores de mujeres, entre los quichua canelos y los guyaki, respectivamente. La homosexualidad es un aspecto importante del mundo social amazónico que queda por comprender.

Bibliografía

Andrello, Geraldo

2006 *Cidade do Indio. Transformações e cotidiano em Iauraetê.* Río de Janeriro: Nuti.

Bamberger, Joan

1974 "The Myth of Matriarchy. Why men Rule in Primitive Society". En Rosaldo M.Z. y Lamphere L. (eds.), *Women, Culture and Society*. Standford: Standford University Press.

Belaunde, Luisa Elvira

2007a "De seres y perspectivas". En *Amazonía Peruana* 30: 9-15.

2007b "Fuerza de recordar, hedor de olvidar: ematología amazónica y género". En *Amazonía Peruana* 30:239-266.

2006 "Infancia amazónica, epidemias y colonización". En Rodríguez Pablo & Mannareli María Emma (org.), *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá Universidad de Externado, pp. 417-439.

2001 *Viviendo Bien: Género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

Bellier, Irène

1991 *El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai-huna*. Lima: Institut Français d'Études Andines.

1993 "Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazonienne". En *L'Homme* 126-128, pp. 517-526.

Brown, Michael

1985 *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithonian Institution Press.

1984 *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera Marginal*. Lima: CAAAP.

Buitrago, Isabel

2007 Familias evangélicas, inundación y escuela: la memoria histórica en la comunidad de Macedonia. En Nieto V. y Palacios G. (Orgs.), *Amazonía desde adentro, aportes a la investigación de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp 78-99.

Clastres, Pierre

1977 *Society aginst the State: The Leader as Servant and the Human Uses of Power amongst the Indians of the Americas*, Oxford: Basil Blackwell.

1972 [1995] *Crônica dos índios Guayaki. O que sabem os ache caçadores nômades do Paraguai*: Rio de Janeiro: Editora 34.

Coimbra, Carlos E.A y Luiza Garnelo

2003 *Questões de Saúde Reprodutiva da Mulher Indígena no Brasil. Documento de trabalho 7*. Rio de Janeiro: Fundação.

Collier, Jane y Rosaldo, Michèle

1981 "Politics and gender in simple societies". En Collier J. y M. Rosaldo (eds), *Sexual meanings, the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge University Press, pp. 275-329.

Colpron, Anne Marie

2004 *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes "chamanes" shipibo-conibo Amazonie Péruvienne.* Tesis de doctorado. Universidad de Montréal.

Crocker, Christopher

1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University of California Press.

Da Matta, Roberto

1976 *Um Mundo Dividido. A Estructura Social dos Indios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

Descola, Phillipe
1996 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito. Abya-Yala.
1996b "Constructing nature: symbolic ecology and social practice". En Descola, P. y Pálson (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.

Deshayes, Patrick y Barbara Keinfenheim
2003 *Pensar el otro entre los huni kuin de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA-CAAAP.

Erthal, Regina Maria de Carvalho
1998 Erthal. *O Suicídio Ticuna na região do Alto Solimões*. Tesis de doctorado. Universidade Federal de Río de Janeiro. Insituto Fio Cruz.

Franchetto, Bruna
1999 "Dossier mulheres indígenas". En: Estudos Feministas 7(1), pp. 225-228.

Franky, Carlos
2004 *Território y territorialidad Indígena. Un estudio de caso entre los Tanimuca. Y el Bajo Apaporis.* Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia.

Gallego, Lina María
2004 *El tejido de la vida: acercamiento etnográfico al tejido de chambira de la comunidad Yagua de la Libertad.* Tesis de pre-grado. Universidad de Antioquia.

Garnelo, Luiza
2003 *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz

Goldman, Irvin
1963 *The Cubeo indians of the Northwest Amazon. Illinois*. Urbana: University of Illinois Press.

Gonçalves, Marco Antonio

2001 *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmología amazônica. Etnografia Pirahã.* Rio de Janeiro: UFRJ.

Gordon, Cesar

2006 *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os indios xikrin-mebêgôkre.* São Paulo: Unesp/Isa/ Nuti

Goulard, Jean-Pierre

2008 *Entre mortales e inmortales. El ser según los tikuna de la Amazonía.* Lima: CAAAP-IFEA.

1998 *Le Genre du Corps*. Tesis de doctorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Gregor, Thomas

1985 *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press.

Gregor, Thomas y Donald Tuzin

2001 *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method*. Berckeley: University of California Press.

Guzmán, María Antonieta

1997 *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Heise M., Landeo L. y A. Bant

1999 *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

Hill, Jonathan

1989 *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Huertas, Beatriz
2002 *Los pueblos indígenas en aislamiento*. Lima: IWGIA.

Hugh-Jones, Christine
1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazônia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen
2001 "The gender of some Amazonian gifts: An experiment with an experiment". En: Gregor T. & Tuzin D. (eds.), *Gender in Amazonia and melanesia: An exploration of comparative method*. Berckleley: University of California Press.

Jackson, Janet
1992 "The Meaning and message of symbolic sexual violence in tukanoan ritual". En *Anthropological Quarterly*, 65(1), pp. 1-18.

Kensinger, Kenneth
1997 "Cambio de perspectivas sobre las relaciones de género". En Perrin, Michel y Marie Perruchon (eds.), *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya-Yala, pp. 109-124..
1995 *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

Langdon E. y Langdon Garnelo
2004 *Saúde dos Povos Indígenas. Reflexões sobre antropologia participativa*, eds., Rio Janeiro: ABA.

Lagrou, Elsje M.
1998 *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawa.* Tesis de Doctorado. Universidade de São Paulo.

Lasmar, Cristiane
2002 *De volta ao lago do leite: Gênero e transformação no alto rio negro*. São Paulo: Unesp/Isa/ Nuti. Tesis de doctorado. Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Lorraine, Claire

2001 "Epistemological considerations on the analysis of gender". En Rival L. y N. Whitehead (eds.), *Beyond the visibles and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Clarendon Press, pp. 263-272.

Mccallum, Cecilia

2001 *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

Menget, Pierre

1979 "Temps de naître, temps d'être: la couvade. En: M. Izard, P. Smith (éds.). *La fonction symbolique*". Paris: Gallimard, pp. 245-264.

Murphy, Yolanda y Robert Murphy

1974 *Women of the forest*. New York and London: Columbia University Press,

Nieto, Valentina

2007 "Mujeres de la abundancia". En Nieto V. y G. Palacios (Orgs.).*Amazonía desde adentro, aportes a la investigación de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp 25-50.

Ortner, Sherry

1974 "Is Female to Male as Nature is to Culture?". En Rosaldo, M. y L. Lamphere (éds.), *Woman, Culture and Society*. California: Stanford University Press, pp. 67-87.

Overing, Joanna

2007 "La descolonización de la intelectualidad". En *Amazonía Peruana* 30. Lima: CAAAP, pp. 159-184.

2000 "The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality". En Overing J. y Passes A. (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of conviviality in native Amazonia.* Londres: Routledge, pp. 64-81.

1986 “Men control women? The catch-22 in Gender analysis”. En *International Journal of Moral and Social Studies,* 1(2).

Overing [Kaplan] Joanna
1981 “Review Article: Amazonian Anthropology”. En *Journal of Latin American Studies* 13(1), pp. 151-64.

Peluso, Daniela Marina
2003 *Ese Eja Epona: woman´s social power in multiple and hybrid worlds*. Tesis de doctorado. Columbia University.

Perrin, Michel y Marie Perruchon
1997 *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya-Yala.

Perruchon, Marie
1997 “Llegar a ser una mujer-hombre”. En: *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. *Quito:* Abya-Yala, pp. 47-108.

Regan, Jaime
1983 *Hacia la tierra sin mal: Estudio sobre la religiosidad del pueblo de la Amazonía*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1997 *Chamanes de la Selva pluvial*. Londres: Themis Books.

Rival, Laura
1998 “Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvades”. En *JRAI*, 4(4), pp. 619-42.

Rivière, Peter
1984 *The Individual and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
1974 “The couvade: a problem reborn”. *Man* 9, pp. 423-435.
1969 *Marriage Among the Trio.* Oxford: Oxford University Press.

Rojas, Enrique
1992 "Concepciones sobre las relaciones de géneros, mito ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica campa asháninka". En: *Amazonía Peruana* 22. Lima: CAAAP, pp. 175-220.

Rosas, Diana
2007 "El dinero aguas arriba en el Mirita-Paraná: cuestión de líderes". En *Amazonía desde adentro, aportes a la investigación de la Amazonía colombiana.* Nieto V. y Palacios G. (Orgs.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 51-77.

Shinai, Serjali
2004 *Aquí vivimos bien. Territorio y uso de recursos de los pueblos indígenas de la Reserva Kugapakori Nahua*. Lima: GMC Digital S.A.C.

Seeger, Anthony; Roberto Da Matta y E. Vivieros de Castro
1987 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil". En Oliveira João Pacheco de (org.), *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ Marco Zero.

Slater, Candace
1994 *Dance of the Dolphin. Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.

Strathern, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Surrallés, Alexandre
2003 "¿Por qué el humor hace reír? Humor, amor y modestia ritual en la lírica amazónica". En: *Amazonía Peruana* 28-29. Lima: CAAAP, pp. 87-103.

1999 *Au Coeur du Sens. Objectivaton et Subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie Péruvienne*. Tesis de doctorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Taylor, Anne Christine
2001 "Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jívaro". En: *Peter Rivière*, Rival, L. Y N. Whitehead (eds.), *Beyond the visibles and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of* Oxford: Clarendon Press, pp. 45-56.

Thomas, David
1982 *Order without Government: The society of the Pemon indians of Venezuela*. Urbana: University of Illinois Press.

Turner, Terence
1979 "The Ge and Bororo Societies as Dialectial Systems: A General Mode". En: *Dialectical Societies: The Ge and Bororoo of Central brazil*, Maybury-Lewis D. (ed). Cambridge: Harvard University Press.

Van Der Hammen, María Clara
2000 "Fertilidad y anticoncepción entre los indígenas upichía en la Amazonía". En *La píldora anticonceptiva, 40 años de impacto social*. Bogotá: MV editores, pp. 39-50.

Valenzuela, Pilar y Agustina Valera
2005 *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Viveiros de Castro, Eduardo
2004 "Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena". En Surrallés A. P. García Hierro (eds.), *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 37-80.
2003 "La inmanencia del enemigo". En: *Amazonía Peruana* 28-29, pp. 41-72.
1996 "Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo ameríndio". En *Mana* 2, pp.115-144.

1992 *From the Ennemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

1979 [1987] "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". En Oliveira João de (org.), *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJMarco Zero.

1
El estudio de la sexualidad en la antropología amazónica

Hoy en día los estudios dedicados a la sexualidad en la Amazonía son relativamente pocos, a pesar del interés existente; pero en las décadas pasadas, el tema ocupó un lugar destacado en las propuestas teóricas. Sin embargo, es importante subrayar, que muchas de las elaboraciones antropológicas respondieron (y continúan respondiendo) al asombro del investigador no-indígena ante el abundante imaginario sexual presente en la mitología amazónica y la diversidad de prácticas sexuales encontradas en la vida cotidiana y ritual. Contradictoriamente, para los antropólogos no-indígenas, las sexualidades indígenas parecían ser, por un lado, mucho más amplias y permisivas que la europea y, por otro lado, mucho más estrictas y coercitivas. Esta aparente contradicción, sin lugar a dudas, colocó un gran desafío a los prejuicios más arraigados de los investigadores no-indígenas. Inevitablemente, sus propuestas antropológicas reflejaron la confrontación de sus propios anhelos, fantasías y miedos sexuales con la diferencia percibida en la sexualidad de los pueblos amazónicos.

A partir de los años 1950, cuando los antropólogos formados en las universidades alemanas, americanas, británicas y francesas comenzaron a hacer trabajo de campo prolongado entre los pueblos indígenas de la región, las prácticas y los discursos indígenas sobre sexo ocuparon un lugar central. Como señala Gow[1], los antropólogos que realizaron trabajo de campo durante la primera

[1] Gow 1989.

mitad del siglo XX, quedaron tan impresionados por las expresiones explícitas de deseo de comida y sexo, que concluyeron que el deseo oral y sexual eran verdaderas obsesiones culturales. Por ejemplo, el retrato hecho por Holmberg[2] de los sirionó de Bolivia, los presenta como un pueblo interesado en comida y sexo, y poco o nada más. El proprio Lévi-Strauss[3] propuso un análisis de la dinámica política del pueblo nambikwara en el que la intimidad sexual, entre el jefe y las esposas, ocupaba un lugar central. Posteriormente[4] le dedicó cuatro volúmenes enteros al análisis estructural de la mitología indígena americana cuyos temas recurrentes eran la comida y el sexo. Algunos estudios etnográficos, como el de William Crocker[5] sobre los canela, sin embargo, lograron ir más allá de la fascinación por interpretar la sexualidad indígena con teorías europeas, y produjeron un retrato sensible, integrando de la manera más próxima posible, las percepciones indígenas sobre sus propias vivencias. Hablaré sobre el caso del pueblo canela más adelante, puesto que se trata de un ejemplo único de continuidad de los estudios sobre la sexualidad, pues son, probablemente, el único pueblo indígena amazónico para el cual existe una continuidad de estudios específicamente enfocados en diversos aspectos de la sexualidad. Para los otros pueblos, hay algunos análisis más puntuales e informaciones dispersas, porque en la mayoría de los casos, el comportamiento sexual, el deseo y el erotismo no han sido temas centrales de las descripciones etnográficas.

Las propuestas teóricas en torno a la sexualidad en 1970

En la década de los 70s dos líneas teóricas principales sirvieron de guía para los autores que intentaron interpretar analíticamente la importancia del sexo en la vida social indígena. La primera era una

2 Holmberg 1950.

3 Lévi-Strauss 1955.

4 Levi-Strauss 1964.

5 Crocker 2009.

línea psicoanalítica de corte freudiano, que resaltaba la importancia social de las pulsiones psíquicas y en particular de la ansiedad de castración como un principio instaurador de la dominación masculina universal. La segunda línea era estructuralista, derivada de los aportes Lévi-Strauss. Esta línea enfatizaba la centralidad del pensamiento simbólico y del intercambio de palabras, objetos y mujeres como fundamento de lo social. Menciono aquí tres libros, publicados en los años 1970s, que desarrollaron aproximaciones diferentes, pero señalaron, cada cual, a su manera, los entrecruzamientos entre sexualidad, organización social y cosmologías indígenas.

En 1974, la pareja norteamericana Robert y Yolanda Murphy publicó *Women of the Forest*. Este retrato de la vida cotidiana de las mujeres munduruku, un pueblo de la familia lingüística tupi de la Amazonía brasileña, enfoca las disparidades entre, por un lado, lo que los autores llaman la "ideología" de la dominación masculina presente en los rituales, que consistían en eventos con música y danza, y, por el otro lado, la evidente rebeldía de las mujeres en la vida cotidiana. Los autores muestran que la ideología de la dominación masculina estaba sustentada principalmente en su monopolio de las flautas y otros instrumentos musicales que son mantenidos fuera del alcance de las mujeres y guardadas en la "casa de los hombres". Estas flautas están asociadas a la sexualidad masculina y son utilizadas exclusivamente por los hombres durante los grandes rituales que reafirman el ordenamiento masculino de lo social. Sin embargo, según los autores, a pesar de las amenazas de represalias pendientes sobre las mujeres que se atrevían a desafiar dicho orden, las mujeres munduruku boicoteaban constantemente la versión "oficial" del poder y actuaban unidas en bloques de solidaridad femeninos, burlándose con especial ahínco de la supuesta potencia de los órganos sexuales masculinos y afirmando la autonomía de sus deseos y su búsqueda de satisfacción.

Para explicar la coexistencia de múltiples versiones de lo social y de la separación entre la ideología ritual de la dominación masculina y el comportamiento transgresor de las mujeres, los autores utilizaron la noción freudiana de "ansiedad de castración". Según ellos, la ideología masculina era una elaboración en la mitología y el ritual munduruku de la ansiedad masculina ante el poder

irreductible y amenazador de la poderosa y extravertida sexualidad femenina. En última instancia, el aparato ritual no hacía sino intentar encubrir el temor que el alto grado de iniciativa sexual femenina generaba en los hombres. "En la fantasía pública del ritual", argumentan los autores, "los hombres expresan su masculinidad, su necesidad de autoridad, sus miedos de que tal vez, al fin de cuentas, su poder no es tan real"[6].

Esta lectura de la etnografía munduruku dialogaba con las teorías de la época sobre el matriarcado primitivo y la universalidad de la subordinación femenina defendida por Bamberger[7], que se mantuvieron influyentes en la antropología amazónica hasta mediados de los años 80, especialmente, a través de la influencia del trabajo de Gregor[8] sobre los mehinaku, un pueblo de la familia lingüística arawak del Xingu. Este autor, desarrolló un estudio de los "placeres ansiosos" indígenas. Según Gregor la vida mehinaku tenía dimensiones teatrales y simbólicas que estaban inscritas en la construcción circular de las aldeas y el uso del patio central, que constituía una arena pública donde las performances de las jerarquías sociales de la dominación masculina eran reafirmadas por medio de los rituales con flautas y otros instrumentos musicales. Dichos rituales ponían en escena una "guerra de los géneros" que se resolvía a través de los efectos catárticos de la amenaza de castración para los hombres, y la amenaza de violación colectiva para las mujeres. De esta manera, el equilibrio psicosocial era mantenido. En esta dramatización el *descompas* entre las sexualidades masculinas y femeninas, se tornaba el fundamento de la continuidad del orden social.

Una aproximación diferente a la centralidad social de la sexualidad, fue propuesta por Janet Siskind[9] en su etnografía de los Sharanahua, *To Hunt in the Morning*. La autora argumentó que la vida en las aldeas sharanahua, un pueblo de la familia lingüística

---

[6] Murphy 1974:186.

[7] Bamberger 1974.

[8] Gregor 1977.

[9] Siskind 1973.

pano de la frontera peruano-brasileña, se basaba en el intercambio complementario de sexo por carne para satisfacer los deseos orales y sexuales específicos de cada género: las mujeres quieren carne, los hombres quieren sexo. En este caso no fue la noción de ansiedad la que fue desarrollada, sino la de deseos *generizados.*

Al igual que la pareja Murphy, Siskind defiende que las mujeres amazónicas están lejos de ser sumisas puesto que ellas operan en bloques de solidaridad femenina y mantienen relaciones sexuales extraconyugales con frecuencia, a pesar de los conflictos latentes con sus maridos y con los otros hombres del lugar. La autora describe un evento ritual que acontece regularmente cada vez que la cacería ha sido poco exitosa, y la aldea ha permanecido sin carne durante un cierto tiempo. Este acontecimiento, que la autora denomina "la cacería especial", consiste en varios episodios. Comienza cuando las mujeres se organizan para mandar a todos los hombres de la aldea a buscar carne en el bosque. Pero las mujeres no mandan a sus maridos, sino a sus amantes. Mientras ellos están cazando, ellas preparan una gran cantidad de bebida con vegetales de las chacras para acompañar los platos de carne. Si los cazadores regresan con las manos vacías, a modo de advertencia, bien humorada pero directa, las mujeres exclaman que, puesto que los hombres no han traído carne, tendrán que comer sus penes. En lugar de satisfacer su deseo sexual con la mujer que lo envió a cazar, el cazador es objeto de burla. En cambio, cuando la cacería es exitosa, los hombres vuelven cargados de la carne tan deseada por las mujeres. Ellas la reciben y preparan y la sirven al amante victorioso. Según la autora, la "economía del sexo" y la complementariedad de los deseos orales y sexuales diferenciados de los hombres y de las mujeres, por tanto, están intrínsecamente asociados en el tejido social sharanahua.

Sus conclusiones sugieren un ajuste a la teoría levi-Straussiana de la sociedad como sistema de comunicación basado en el intercambio de mujeres por los hombres. El análisis de Siskind muestra que la vida social gira en torno a los intercambios entre los géneros, no entre los hombres, y que ambos géneros participan activamente del proceso. El propósito de la autora, sin embargo, era más amplio. A través de su teorización de la etnografía sharanahua,

tenía en mente contribuir a la formulación de una teoría universal sobre las sociedades de cazadores-recolectores de los bosques tropicales, en los cuales, según la autora, "el cazador más exitoso es, usualmente, el ganador de la competencia por las mujeres".[10]

La conexión entre sexo y ejercicio del poder político ya había sido contemplada por Lévi-Strauss[11] en su estudio de los Nambikwara. Según este autor el intercambio sucedía entre el jefe y el resto del grupo, puesto que el jefe recibía parejas sexuales por parte de los hombres del grupo a cambio de su generosidad ritual y de sus conocimientos. La propuesta de Siskind difiere de la de Lévi-Strauss en la medida en que ella saca a las mujeres de la posición de objetos pasivos del deseo y del intercambio masculino y las coloca en la posición de agentes sociales por sí mismas, que procuran activamente la satisfacción de sus propios deseos y están involucradas en intercambios y en disputas de poder con los hombres y con las demás mujeres.

El estructuralismo, como teoría de la comunicación simbólica, también sirvió de tela de fondo teórico en la interpretación desarrollada por Christine Hugh-Jones[12], sobre las técnicas de preparación de los alimentos entre los Barasana del Vaupés colombiano, en su libro *From the Milk´s River*. A partir de un análisis minucioso de las categorías indígenas temporales en la mitología y el ritual, la autora muestra que el coito sexual y los fluidos sexuales masculinos y femeninos están simbolicamente asociados al procesamiento de los alimentos, especialmente, las técnicas de la transformación de la yuca en los diversos sub-productos utilizados para hacer pan de harina de yuca y bebida fermentada de yuca. Preparar comida es poner en marcha el sistema simbólico de las prácticas sexuales asociadas a las técnicas culinarias que involucran a poderosos seres de la cosmología. El simbolismo, en ese sentido, tiene un efecto real sobre los cuerpos. Por ejemplo, debido a sus asociaciones simbólicas distintas, los cuerpos femeninos

---

10 Siskind 1973:96.

11 Lévi-Strauss 1955.

12 Hugh-Jones 1979.

y masculinos existen en diferentes formas de temporalidad. Por un lado, las mujeres viven en una temporalidad marcada por la periodicidad menstrual, lo que garantiza su capacidad de menstruar, tener hijos y poder ser más longevas. Por otro, los hombres están marcados por una temporalidad lineal, semejante a la de los ancestros fundadores y las flautas rituales. Es decir, el estudio sugiere que, para los barasana, las referencias sexuales presentes en las técnicas de preparación de la comida no son solamente representaciones simbólicas y tiene efectos directos sobre los cuerpos y la vivencia de las mujeres y los hombres a lo largo de sus vidas.

A finales de los años 70s, la antropología brasileña presentó una crítica abierta al simbolismo y el uso de teorías europeas de la representación para interpretar las etnografías indígenas. Seegers, Da Matta y Viveiros de Castro[13] publicaron su famoso artículo sobre "La construcción de la persona en las sociedades indígenas brasileñas", que introdujo un nuevo paradigma para abordar la vida social indígena a partir de sus propias percepciones, especialmente, en lo que se refiere a la centralidad del cuerpo como matriz social. Esta propuesta enfatizó el papel de la sexualidad como un proceso de fabricación de los cuerpos, por medio del cual se "hace" a los hijos.

> Si los yawalapiti dicen que la reclusión es 'para' cambiar de cuerpo, esta afirmación no puede ser tomada como una 'metáfora'. Debe ser entendida al pie de la letra en la medida en que se entienda que el 'cuerpo' para los yawalapiti es algo diferente de lo que nosotros llamamos así[14].

También resaltó la importancia de la abstinencia sexual como una técnica indígena utilizada para lograr transformaciones corporales durante los periodos de reclusión y dieta que marcan todos los ritos de transición, como el parto, la pubertad, la iniciación

13 Da Matta y Viveiros de Castro 1987.

14 Viveiros de Castro 1979:45

chamánica y la muerte. Viveiros de Castro[15] argumentó que la reclusión, y la abstinencia que la acompaña, era literalmente, no simbólicamente, un instrumento de transformación del cuerpo.

Después de los años setenta

El nuevo paradigma de la corporalidad y la necesidad de tomar las ideas indígenas al pie de la letra condujo a un distanciamiento de las aproximaciones freudianas y a una apertura hacia los aspectos lúdicos de la sexualidad. Con quién se puede y no se puede bromear sobre sexo, y en qué circunstancias, se volvió una cuestión de destaque. En su etnografía de los Araweté, Viveiros de Castro[16] describió las prácticas de alongamiento y separación de los labios mayores para enaltecer el placer sexual femenino y masculino, y los intercambios de parejas consensuales y buen humorados entre amigos rituales, que contribuyen a hacer el cuerpo de sus hijos comunes. Contra la idea de las "guerras de los géneros", Overing[17] resaltó la importancia de las dimensiones jocosas de las narraciones míticas y las performances rituales, argumentando que la exageración y la risa que causan dichos comportamientos son aspectos cruciales de su eficacia transformadora sobre las personas. Siguiendo esa línea, los autores examinaron las consecuencias cosmológicas de la separación de los hombres en espíritus durante los rituales.

Según McCallum[18] en los rituales las mujeres dejan de ser marcadas como femeninas y pasan a ocupan el lugar de la humanidad, mientras que los hombres dejan de ser marcados como masculinos y pasan a ocupar el lugar de los espíritus, teniendo que encarar los peligros que la entrada en el mundo de los espíritus acarrea. Lo que está en juego desde el punto de vista indígena no

15 Viveiros de Castro 1987.

16 Viveiros de Castro 1986.

17 Overing 1986.

18 McCallum 1994.

es la reafirmación de la superioridad masculina sobre las mujeres, sino la producción de la diferencia entre los espíritus y los humanos, a partir de la transformación ritual de la diferencia entre hombres y mujeres. Dicha transformación de la diferencia de género en una diferencia de dimensiones cosmológicas, es el medio a través del cual la fertilidad y la abundancia es generada para todos, y las diferencias de género son activadas en la cosmología transformacional amazónica.

Igualmente, en su estudio de las formas del lenguaje femenino kuikuro, un pueblo de la familia lingüística Caribe del Brasil central, Franchetto[19] argumenta que en las narraciones y los rituales sobre las *Jamunkumalu* (una palabra que la autora traduce como "hiper mujeres"), la magnificación de la sexualidad femenina en la mitología y el ritual de las *Jamunkunalu* efectúa en el mismo acto la oposición entre hombres y mujeres y la animalización burlesca de la masculinidad. Las mujeres son transformadas en "hiper mujeres" y los hombres en animales.

> Así, la narración cuenta y el rito escenifica fragmentariamente un antagonismo irreductible, un orden femenino posible que contrata con una reversión animalesca de los hombres. No hay Hiper Hombres, pero si Hiper Mujeres. Las *Jamunkunalu* rompen la alianza, se distancian definitivamente, eliminan en el exterior y absorben en el interior, a su manera, la diferencia, lo masculino. Ellas son seres hermafroditas. Los clítoris se transforman en penes. Refregándose con la cáscara de la fruta del árbol de piqui, intensifican su olor vaginal en la superficie de todo el cuerpo. Se apoderan de las insignias masculinas; neutralizan todas las prohibiciones, no solamente las sexuales (las flautas *kagutu*) sino también las que atingen a todos los individuos en sociedad[20].

En la vida cotidiana, las mujeres kuikuro hablan abiertamente de lo que las distingue de los hombres y sobre su posición de

19 Franchetto 1996

20 Ibíd.: 54.

desigualdad, sin por lo tanto verse sujetadas a la dominación ni opresión masculinas, puesto que estos términos del vocabulario occidental no pertenecen a su lenguaje sobre la percepción de la diferencia entre los géneros entre los kuikuro. Además, la autora argumenta que el deseo sexual femenino, trasciende la satisfacción sexual masculina, puesto que no reside en la penetración vaginal, sino en la clandestinidad de la seducción, las conversaciones, los chismes y los regalos recibidos de los amantes. Estos regalos circulan entre las mujeres con gran orgullo. Los encuentros y desencuentros con los hombres como un colectivo distinto de lo femenino, son imaginados en la intensidad narrativa de un orden social exclusivamente femenino realizado en el ritual. Siguiendo este mismo argumento, Lea[21] argumenta que entre las mujeres Mebengokre, el sexo tiene aspectos asimétricos que deben ser explorados más a fondo, y que el poder de seducción sexual de las mujeres para obtener regalos de sus amantes es un instrumento del placer y de unión entre mujeres. Las autoras reafirman que las categorías occidentales de dominación sexual y subordinación de género no encajan con las cosmologías transformacionales indígenas.

La idea de la "economía del sexo" propuesta por Janet Siskind fue retomada críticamente, incorporando las teorías indígenas sobre los procesos de fabricación y transformación del cuerpo. Por ejemplo, el concepto Huni kuin (cashinahua) de "cuerpo que sabe" presentado por Kensinger[22], proporcionó la teoría indígena para el desarrollo de los análisis etnográficos pioneros de McCallum[23] sobre la producción de cuerpos generizados. El género, en las palabras de McCallum[24], es "conocimiento hecho cuerpo" y el sexo es un componente crucial de este proceso de fabricación de "personas verdaderas" (*huni kuin*), un concepto indígena accionado por diversos pueblos para referirse a sí mismos. El abordaje

21 Lea 1994:104.

22 Kensinger 1995.

23 McCallum 2001.

24 Ibíd.: 167.

innovador de Gow[25] sobre el parentesco entre los yine (conocidos anteriormente como piro), también retomó críticamente los argumentos de Siskind y afirmó que, desde el punto de vista indígena, no había un intercambio de carne por sexo, puesto que el equivalente de la carne traída del bosque por los hombres no era el acto sexual femenino, sino la bebida fermentada producida por las mujeres con los vegetales de las chacras. Según este autor, los hombres yine desean y exigen recibir bebida tanto como las mujeres desean y exigen recibir carne, y sus deseos de alimentos diferenciados nutren sus deseos y exigencias sexuales, también diferenciadas.

Gow se aproxima a la sexualidad a partir de las relaciones que él caracteriza como "de exigencia", y las relaciones que él denomina "de respeto y cuidado". Las primeras se dan dentro de la pareja, y las segundas, entre personas con las cuales no está permitido tener relaciones sexuales, ni compartir ninguna insinuación sexual, ni siquiera por medio de bromas. Los hombres y las mujeres exigen que sus deseos de sexo y alimento sean satisfechos por sus conyugues. Por medio de dicha exigencia y satisfacción mutua, ambos cónyuges consiguen producir "comida legítima", con vegetales de las chacras y carne de monte y pescado de los ríos, para aliviar el hambre de sus hijos y así alimentar las relaciones de respeto que los pequeños desarrollan con sus padres. Cuando un niño pequeño rechaza la comida de sus padres y prefiere comer tierra, sus padres consideran que es una manifestación de su deseo de morir. Deseo de sexo, deseo de "comida legítima" y deseo de vivir con los parientes son, por tanto, tres formas de deseo inseparables que sustentan los procesos de producción de "gente" entre los yine.

Los aspectos estéticos y cosmológicos de la sexualidad también atrajeron la atención. Por ejemplo, mi abordaje[26] del lenguaje chamánico de los airo pai (también llamados secoya), muestra la diferencia de perspectivas sobre los órganos sexuales a partir del punto de vista de los humanos y de los espíritus. Para los espíritus celestiales, los géneros son dos tipos de pájaros diferentes. Las mujeres son loros verdes (*Amazonas sp*.) y los

---

25 Gow 1986 y 1991.

26 Belaunde1994.

hombres son paucares (*Icteridus sp.*). Ambos pájaros son gregarios y bellos, pero sus formas de anidar difieren. Los loros anidan en huecos en los troncos de árboles, semejantes a la vagina, y los paucares en nidos tejidos con el pico, semejante al pene. Cada pájaro/género se reproduce a sí mismo separadamente, sin embargo, hombres y mujeres se asemejan dentro de sus diferencias, puesto que ambos están plenamente involucrados en el manejo de su propia sexualidad y fertilidad[27].

Más recientemente, los drásticos cambios demográficos acarreados por el avance de la colonización, el contagio de enfermedades sexualmente reproductivas y los intentos de integrar las poblaciones indígenas en los servicios de salud del estado, han sido contemplados por los estudios antropológicos de la salud indígena. El área temática recién está en sus inicios, pero los resultados confirman que en cuestiones de salud también es necesario tomar en serio las ideas y prácticas indígenas y no imponer categorías de salud externas a sus nociones de la corporalidad y a sus prácticas reproductivas y de crianza de los hijos[28]. Teniendo en cuenta una perspectiva histórica sobre los cambios en la salud, las investigaciones han posibilitado vislumbrar los efectos de la colonización sobre la sexualidad indígena. Por ejemplo, Muller[29] y Van der Hammen[30] muestran, para los asuriní y los upichia, respectivamente, que la edad del inicio de la sexualidad y otras prácticas sexuales cambiaran debido al colapso demográfico producido por las epidemias, la esclavitud, los desplazamientos forzosos y las reconfiguraciones residenciales a los cuales los pueblos amazónicos fueron, y continúan siendo, sometidos por la colonización. Esta dimensión histórica es un aspecto[31].

27 Belaunde 1997.

28 Ladeira 1997; Coimbra y Garnelo 2003; Mahecha 2013.

29 Muller 2002.

30 Van der Hammen 2000.

31 Rosengren 2015.

El caso de los estudios de la sexualidad en el pueblo Canela

La tesis doctoral de la brasileña Rose-France Panet[32] es una de las pocas monografías en antropología enteramente dedicadas al estudio de la sexualidad entre las mujeres y los hombres de un pueblo indígena de la Amazonía. La autora retoma las observaciones levantadas por William Crocker en los años 1950s[33], entre los canela, un pueblo de la familia lingüística jé del Maranhão. Ella realizó trabajo con el mismo pueblo que él. Hay, por tanto, una continuidad de estudios entre los canelas. Este autor mostró la diversidad de prácticas sexuales existentes en la vida cotidiana, las cuales incluyen sexo marital y extramarital, y también prácticas rituales de sexo secuencial entre una mujer y varios hombres durante los rituales de iniciación masculina. El autor también describió las relaciones de distancia y respeto que son cultivadas atentamente por las personas entre las cuales las relaciones, las bromas y los coqueteos sexuales son prohibidos, como entre suegra y yerno. De esta forma, el autor no cae en la trampa de la fantasía de atribuir a los canela un erotismo ilimitado, puesto que subraya cuánto la sexualidad está moldeada por el parentesco y las obligaciones entre los afines. Los estudios de Crocker retomaron la etnografía que el investigador de origen alemán Curt Nimuendajú (1946) también llevó a cabo con los canela en la primera mitad del siglo XX. El pueblo canela, por tanto, es uno de los pocos para los cuales existe una profundidad de casi un siglo de descripciones etnográficas sobre su vida social, incluyendo una atención particular a la sexualidad.

La tesis de Panet, llamada, *'I-mã a krupên prãm!', Placer y sexualidad entre los Canela*, presenta de manera sensible y cuidadosa los procesos de procreación y de crianza de personas canela de ambos géneros, dándoles voz para expresar su experiencia vivida del placer sexual, el deseo y el erotismo, y del conjunto de las prácticas cotidianas y rituales orientadas hacia el crecimiento de las mujeres y los hombres con el propósito de volverlos sexualmente atractivos, fuertes y fértiles. La expresión canela '*I-mã a*

32 Panet 2010.

33 Crocker 2009.

krupên prãm!', significa literalmente, "yo necesito tocarte" y se refiere a una noción del deseo sexual concebido en el pensamiento y la práctica canela como un tipo de hambre. Según la autora, las palabras '*I-mã a krupên prãm!*' también son utilizadas por las mujeres y los hombres para expresar su hambre de comida. Por tanto, deseo de alimentos y de sexo están íntimamente relacionados, como también señalan las demás etnografías de la región[34]. Con respecto al uso sexual de esta expresión, habitualmente es usada en el día a día para piropear e iniciar un enamoramiento, una práctica que es muy común actualmente, así como en el pasado. Si una mujer acepta la declaración de "hambre" de un hombre, le responde usando la misma frase. La pareja se pone de acuerdo para encontrarse en un lugar a solas, y el hombre le ofrece un regalo a la mujer que será su amante.

La autora muestra que la omnipresencia de la sexualidad llena el imaginario canela, por lo que está reflejada tanto en los discursos como en las bromas, en el erotismo y en las prácticas de coquetería del sexo marital y extramarital. Pero también confirma las observaciones de Nimuendajú y Crocker con respecto a las restricciones sexuales, la abstinencia, la reclusión, y las dietas que preparan y acompañan la activa vida sexual de los hombres y las mujeres canela en diversos momentos de su ciclo de vida. Actualmente, algunas de esas restricciones han sido dejadas de lado debido a la influencia del estilo de vida de los colonos no-indígenas en las zonas circundantes, pero la idea de que el crecimiento de los cuerpos sanos y sexualmente activos requiere permanecer en abstinencia sexual, reclusión y dieta, continúa vigente. En el pasado, los hombres no podían casarse antes de haber completado el ciclo de ceremonias necesarias para convertirse en guerreros y se consideraba que las relaciones sexuales prematuras los podían debilitar, disminuyendo su capacidad de participar en las corridas de tronco de palmera. Los muchachos debían evitar las relaciones sexuales o solamente relacionarse sexualmente con mujeres mayores, cercanas a la menopausia, para poder desarrollar cuerpos fuertes. De igual manera, las mujeres jóvenes, después de la reclusión de la

---

[34] Panet 2010: 232.

pubertad, debían mantener relaciones sexuales con hombres mayores para poder adquirir su fuerza por medio del acto sexual[35].

Es importante resaltar que las disciplinas de la abstinencia sexual, la dieta y la reclusión señaladas por los antropólogos que trabajaron con los canela durante todos estos años, muestran que existe una conexión intrínseca entre sexualidad y deseo de paternidad y maternidad. Es decir, la diversidad de las relaciones sexuales extramaritales y rituales existentes entre los canela, no ocasionan una ruptura de la sexualidad con la paternidad, sino todo lo contrario, acarrea una complejización de los lazos entre satisfacción del deseo sexual y del deseo de tener hijos y poder criarlos. Los resguardos, que incluyen procesos de reclusión, abstinencia y dieta, son procesos rituales en los que el deseo sexual y el deseo de paternidad y maternidad están entrelazados.

> El cuerpo canela está construido en base a los resguardos sexuales, alimenticios y comportamentales, e implica la idea de consubstancialidad, uno de los ingredientes del parentesco (…). El resguardo tiene por objetivo mantener la fuerza y la energía de modo que el padre puede acumular durante los rituales de iniciación, la energía necesaria para aguantar la paternidad. Si no cumplen los resguardos durante los ciclos de la iniciación. "allí acabó la energía, porque los hijos 'chupan' la energía del padre". A las madres les corresponden los resguardos alimenticios, sexuales y de comportamiento[36].

Esta tesis es una importante contribución para pensar las prácticas de reclusión de pasado a la luz de las prácticas aún vigentes en las aldeas canela y los cambios drásticos que están sucediendo hoy debido a la inyección cada vez fuerte de la economía de las ciudades y sus formas de relaciones sexuales en los poblados canela. Esta incursión de la colonización acarrea también la introducción por la población no indígena de enfermedades sexualmente transmisibles y, somete a los canela, a la mirada juzgadora de las familias

35 Crocker 2009: 39.

36 Panet 2010: 257.

colonas, que los discriminan, y proyectan sobre la sexualidad indígena, sus propios fantasmas de abuso y denigración[37].

Aproximaciones diversas para una diversidad de sexualidades

Todas las investigaciones mencionadas hasta aquí enfocan la sexualidad heterosexual entre hombres y mujeres, diferenciados a través del ejercicio de la sexualidad y de los procesos de producción de cuerpos enraizados en el trabajo, el lenguaje y el ritual. Con respecto a la homosexualidad femenina y masculina hay relativamente pocas publicaciones. Como menciona McCallum[38], la situación entre los pueblos indígenas de la Amazonía contrasta con la de otras regiones del continente, para las cuales las investigaciones especializadas ya están avanzadas, como por ejemplo, en los Andes[39], en América Central[40], y especialmente en América del Norte, donde la noción de *two spirit* fue acuñada por los activistas de los movimientos homosexuales indígenas[41]. Algunas investigaciones recientes en la Amazonía, han intentado tender puentes entre las teorías de la etnología indígena y las teorías contemporáneas de la sexualidad, especialmente, la teoría *queer*[42]. Esto no es una tarea fácil, debido a que es difícil compatibilizar el enfoque abierto a los diálogos intelectuales sobre las sociedades urbanas y sus nociones de individualidad, deseo y erotismo, con las prácticas y concepciones de los pueblos indígenas, enraizadas en la especificidad de su lengua, la cosmología y las prácticas rituales. La tendencia, a veces, es sacrificar la profundidad del análisis etnográfico, para facilitar la comparación con los procesos contemporáneos y urbanos de las poblaciones no indígenas de América Latina.

---

37 *Ibíd.:* 211.

38 McCallum 2013.

39 Bacigalupo 2004.

40 Madi Dias 2015 2017.

41 Fernandes 2013 y 2016.

42 Buttler 2003.

Una cuestión recurrente en la Amazonía es la aparente contradicción entre las fuentes etnográficas del pasado, en las que la homosexualidad no aparece o es muy raramente mencionada, y la constatación actual de la existencia de la homosexualidad masculina y femenina en gran parte de los pueblos indígenas que mantienen relaciones fluidas con la economía y el estilo de vida de las poblaciones urbanas no indígenas. A excepción de algunos casos, como el de las parejas de homosexuales retratadas por Clastres[43] entre los guayaki, y por Crocker[44] entre los canela, hay poca información sobre la homosexualidad en las etnografías clásicas. El propio Nimuendajú[45], quien visitó una gran cantidad de pueblos en los confines del Brasil a principios del siglo XX, niega rotundamente la existencia de la homosexualidad. En particular, con referencia a los canela, califica estas prácticas como formas de "perversión", junto con la masturbación y la zoofilia, demostrando que su visión como investigador no lograba desapegarse de la proyección de sus conceptos cargados de sentidos moralizadores.

Es posible que la discordancia entre la ausencia de referencias a la homosexualidad en las etnográficas clásicas, y la existencia de formas de homosexualidad en la actualidad, señale el hecho que, en el pasado, la homosexualidad no era un concepto asociado a una identidad social entre los pueblos amazónicos. En otras palabras, es posible que la categoría analítica de homosexualidad como un concepto que describe una forma social con contornos delimitados, no sea adecuada para pensar la diversidad de las sexualidades anteriores a la colonización. Como argumenta Panet[46] en el caso de los canela, para ellos, "la identidad sexual se define no solamente por las decisiones sexuales, sino por las actividades realizadas", y estas incluyen la participación en los rituales de iniciación y fortalecimiento corporal. Es decir, desde el punto de vista indígena, no es adecuado pensar en la sexualidad como

43 Clastres 1986.

44 Crocker 2009:168.

45 Nimuendajú 1946: 122.

46 Panet 2010: 224.

una esfera independiente. El sexo hace parte de los procesos de construcción del cuerpo y de las redes sociales del parentesco. Los estudios recientes[47] también siguen esa línea y muestran que el uso de los genitales es un instrumento de producción corporal que hace vaginas y penes y que es inseparable de los procesos de crianza de los niños. Por tanto, el concepto de homosexualidad como concepto analítico referido a la identidad de las personas, requiere ser evaluado en lo que respecta a su aplicabilidad y adecuación a la diversidad de situaciones etnográficas. La noción, sin embargo, ha generado una mirada innovadora en el caso de las situaciones contemporáneas, donde los deseos, las prácticas, el imaginario y el erotismo sexual está atravesado por movimientos de tránsito entre aldea y ciudad, entre lo indígena y lo no indígena, entre la producción del parentesco y el consumo sexual[48].

La diversidad de las sexualidades, pasadas y presentes, entre los pueblos indígenas nos llama a desarrollar una diversidad de abordajes para ser capaces de contemplar sus diferencias y hacerlas dialogar entre sí y con nuestra propia diversidad sexual. En últimas, no se trata de fijar categorías identitarias, sino de comprender los movimientos y flujos de transformación que hacen de la sexualidad uno de los fundamentos de la historia de los pueblos indígenas, así como de las sociedades nacionales. La sexualidad es una valiosa llave de comprensión de la historia, del tiempo y de las relaciones de alteridad, que en el caso de los pueblos amazónicos son indisociables de las relaciones de la colonización, pasadas y actuales.

---

[47] Calheiros 2015; Cariaga 2015.

[48] Cancela et al. 2010, Rosa 2013; Tota 2013.

Bibliografía

Bamberger, Joan

1974 "The Myth of Matriarchy: why men rule in primitive society". In Rosaldo, M.; Lamphere, L. (Ed.), Women, Culture and Society. Standford: Standford University Press.

Bacigalupo, Ana Mariella

2004 "The Mapuche Man Who Became a Shaman: selfhood, gender transgression and competing cultural norms". En American Ethnologist, n. 31 (3), pp 440-457.

Beckerman, S. y P. Valentine (Ed.)

2002 *Cultures of Multiple Fathers:* the theory and practice of multiple paternity in South America. Washington: Smithsonian Institute.

Belaunde, Luisa Elvira

1994 "Parrots and Oropendolas: the aesthetics of gender relations amongst the Airo Pai of the Peruvian Amazon". En *Journal de la Société des Américanistes*, n. 80, pp. 95-111.

1997 "Looking after your woman: contraception amongst the airo-pai". En *Anthropology and Medicine*, n. 42, pp. 131-144.

Buttler, Judith

2003 *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Cancela, Cristina; Flávio Da Silveira y Almires Machado

2010 "Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul". En *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1, pp. 199-235.

Cariaga, Diógenes

2015 "Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul". En *Cadernos de Campo* n. 24, pp. 441-464.

Coimbra, Carlos E. A. y Luiza Garnelo, Luiza

2003 *Questões de saúde reprodutiva da mulher indígena no Brasil.* Documento de trabalho 7. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz.

Clastres, Pierre

1986 "O arco e o cesto". En *A sociedade contra o estado.* Pesquisas de antropologia política. Trad. Theo Santiago. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp 71-89.

Crocker, William

2009 *Os Canela: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

Fernandes, Estevão Rafael

2013 "Ativismo homossexual indígena e decolonialidade: da teoria *queer* as críticas two-spirit", *37º Encontro Anual da ANPOCS*, SPG 16, Sexualidade e gênero: espaço, corporalidades e relações de poder, Águas de Lindoia, SP, 23 de setembro de 2013.

Franchetto, Bruna

1996 "Mulheres entre os Kuikuro". En *Revisa de Estudos Feministas*, n. 1, pp. 35-54.

Gregor, Thomas

1977 *The drama of daily life in a Brazilian India Village.* Chicago: Chicago University Press.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood:* kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Holmberg, Alan

1950 *Nomads of the long bow: The Siriono of Eastern Bolivia*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication no. 10, Washington DC.

Hugh-Jones, Christine
1979 *From the Milk River:* spatial and temporal processes in northwest Amazônia. Cambridge: Cambridge University Press.

Kensinger, Kenneth
1995 *How Real People Ought to Live:* the Cashinahua of eastern Peru. Prospect Heights: Waveland Press.
1984 "Sexual Ideologies in Lowland South America". En *Working Papers on South American Indians* (Bennington College), n. 5.

Ladeira, Maria Elisa
1997 "Las mujeres timbira: control del cuerpo y reproducción social". En Montes, S. G. (Ed.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México: Colegio de México, pp. 105-120.

Lagrou, Els
2006 "Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa". En *Revista de Antropologia*, v. 49 (1). São Paulo, pp.56-90.

Levi-Strauss, Claude
1955 *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

Mccalum, Cecilia
2013 "Notas sobre as categorias de "gênero" e "sexualidade" e os povos indígenas". En *Cadernos Pagu*, n. 41, pp. 53-61.
2001 *Gender and Sociality in Amazonia:* how real people are made. Oxford: Berg,
1994 "Ritual and the Origin of Sexuality in the Alto Xingu". En Harvey, P. y P. Gow (Ed.), *Sex and Violence: issues in representation and experience*. London: Routledge, pp. 90-114.

Madi Dias, Diego
2015 *Gênero disperso:* estética e modulação da masculinidade Guna (Panamá). Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2017 “A aliança enquanto drama: est/ética da masculinidade no contexto de uma economia afetiva uxorilocal (Guna, Panamá)”. *Estudos de antropologia, 23* (1): 77 -108.

Mahecha Rubio, Danny
2013 “Sexualidad e afecto entre los Macuna e los Nukak, pueblos de la amazonia colombiana”. En *Cadernos Pagu*, n. 41, pp. 63-75

Merleau Ponty, Maurice
2006 *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes.

Murphy, Yolanda y Robert Murphy
1974 *Women of the Forest*. Nueva York y Londres: Columbia University Press.

Nimuendajú, Curt
1946 *The Eastern Timbira*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Overing, Joanna
1986 “Men Control Women? The catch-22 in gender analysis”. En *International Journal of Moral and Social Studies*, n. 1 (2), pp. 135-156.

Panet, Rose-France.
2010 “I mã a kupên prâm!”: prazer e sexualidade entre os Canela. São Luís, Maranhão. Tesis de Dotorado. Universidade Federal do Maranhão.

Rosa, Patricia Carvalho
2016 “Do sexo malfeito: transformações morais e dispositivos da sexualidade indígena”. En *Aceno*, vol 5 n 3, pp. 73-93.

Rosa, Patricia Carvalho
2015 *Das misturas de palavras e historias: etnografia das micropo-*

líticas do parentesco e os muitos jeitos de 'ser ticuna'. Tesis de doutorado, Unicamp, Brasil.

Rosa, Patricia Carvalho
2013 "Romance de primas com primas e o problema dos afetos. Parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico". *Cadernos Pagu*, n. 41, p. 77-85.

Rosengren, Juliana
2015 "Explorando alguns temas relacionados à sexualidade junto aos Wajãpi do Amapari (AP)". En *Cadernos de Campo* n. 24, pp. 524-537.

Seeger, Anthony; Roberto da Matta y E. Vivieros de Castro
1987 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil. En Oliveira João Pacheco de (org.), *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ Marco Zero.

Siskind, Janet
1973 *To Hunt in the Morning*. Nova York: Oxford University Press.

Tássio, Paulo
2016 "Notas sobre a homosexualidade num "regime de índio". En *Aceno*, Vol.3,N5, pp. 59-72.

Tota, Martinho
2013 *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco.

Van Der Hammen, María Clara
2000 "Fertilidad y anticoncepción entre los indígenas upichía en la Amazonía". En *La píldora anticonceptiva, 40 años de impacto social*. Bogotá: MV editores, pp. 39-50.

Viveiros de Castro, Eduardo
1987 "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". En: Oliveira João Pacheco de (org.), *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJMarco Zero.

2

Resguardo y sexualidad(es): una antropología simétrica de las sexualidades amazónicas en transformación

Este capítulo tiene como propósito mostrar el entrecruzamiento de las miradas, indígenas y no indígenas, en el tema de la sexualidad en la Amazonía peruana. Presenta una reflexión sintética sobre la corporalidad y las relaciones de género, basada en investigaciones de campo realizadas durante los últimos años entre diversos pueblos amazónicos del Perú[1]. Procedemos en tres etapas. Comienza con una aproximación a las percepciones no indígenas sobre los cuerpos amazónicos como objetos de consumo sexual. En seguida, pasa a discutir brevemente la asociación entre prácticas rituales de dieta y el manejo de los fluidos del cuerpo, argumentando que esta es llave para la comprensión de la sexualidad indígena. A partir de allí, aborda las percepciones indígenas sobre la sexualidad de las personas de las ciudades, asociadas al mundo subacuático de los bufeos (delfines de río). El estudio está acompañado de pinturas recientes de artistas amazónicos peruanos indígenas y no indígenas que, a mi parecer, expresan con fuerza las diferentes miradas sobre la sexualidad, sus agenciamientos históricos y sus efectos socio cosmológicos.

* * *

1 Belaunde, 1997, 2000, 2006, 2008, 2011 y 2012.

Como sugieren las teorías poscoloniales y *queer*, la sexualización del subalterno es un mecanismo de opresión recurrente en las historias de formación de los Estados contemporâneos[2]. En cierto modo, este argumento se aplica también al caso de la colonización de la Amazonía y de los imaginarios sobre sus prácticas corporales. No existe una mirada neutra sobre la sexualidad (o las sexualidades) de los pueblos indígenas. Las informaciones contenidas en documentos coloniales, crónicas de viajeros, relatos literarios, investigaciones antropológicas o registros institucionales, demográficos o de salud, están permeados por los deseos y los prejuicios de los blancos y los mestizos. O sea, de personas asociadas a prácticas e instituciones que tienen por propósito inserir a la Amazonía en los Estados Nacionales, cuyos centros de articulación se encuentran en las ciudades de la región. Ahora, es de notar que la mayoría de las ciudades amazónicas que surgieron durante o después del auge cauchero de los siglos XIX y XX, se caracterizan por tener un comercio sexual pujante para satisfacer la demanda de la población migrante proveniente de otros lugares del país o del extranjero y, en gran parte, masculina, que llega a la selva en busca de nuevos recursos económicos y de nuevos placeres. La subalternización sexualizante de los pueblos amazónicos del Perú es, por lo tanto, un fenómeno indisociable de los regímenes de consumo sexual impuestos en la región por la economía extractivista imperante hasta el día de hoy, y el crecimiento de las ciudades que le es concomitante[3].

Pero así como las personas no indígenas de las ciudades proyectan sobre los cuerpos indígenas de la selva sus fantasmas de apropriación y de producción de verdades, sus abyecciones y expectativas de dominación o de humillación —invisibilizando o deformando los saberes y los quehaceres locales—; los hombres y las mujeres indígenas también perciben la sexualidad de los no-indígenas a través de un prisma propio. Los prácticas sexuales de los habitantes de las ciudades, sus vídeos, sus fetiches, sus agresiones, sus discotecas, sus danzas y músicas eróticas, sus traiciones y

---

[2] Butler 2003; Miskolci 2009.

[3] Chirif 2004, Barletti 2004.

sus puzangas (elixires de amor) reputadas, son, sin duda, temas de gran curiosidad en las aldeas y también factores de activa transformación social. Por tanto, es necesario desarrollar una antropología simétrica de las miradas indígenas sobre los no-indígenas por medio de sus percepciones de la sexualidad del otro.

Las sexualidades amazónicas y sus transformaciones actuales nos llaman a reflexionar sobre la relación más amplia entre sexualidad e historia. Lejos de ser prácticas de cuidado de sí, definidoras de identidades sexuales que expresan la verdad del sujeto, como sugiere Foucault[4] en su brillante estudio sobre la doble emergencia de la sexualidad en Europa; entre los pueblos amazónicos, según mi parecer, la sexualidad es un vector de relación con la alteridad. El sexo no se resuelve en el placer para sí mismo. La producción del deseo sexual es un eje de las relaciones de alteridad que atraviesan los múltiples ámbitos de las cosmologías indígenas. Sus posibilidades y restricciones, constituidas por las prácticas de dieta y reclusión ritual, producen cuerpos de manera relacional, siendo hechos por otros y con otros: mujeres y hombres de las comunidades, seres de los mundos de las chacras, los bosques y las aguas, y seres de las ciudades.

La asociación que hago en este capítulo entre "no indígenas" y habitantes de las ciudades (o próximos de las ciudades), incluyendo a blancos, mestizos y ribereños —sus formas de comercio, sus instituciones y estilos de comer y de vivir, responde a la necesidad de evitar determinar quién es indígena y quién no lo es, usando categorías fijas de orden racial, ancestralidad o pertenencia cultural. Sin negar la importancia crucial de estos factores, quiero subrayar que actualmente en la Amazonía peruana "ser indígena", "no ser indígena" y "ser mestizo" (expresiones habituales en español) son posiciones relativamente abiertas al tránsito y a los câmbios contextuales. Sus significados se transforman en la medida en que avanzan los procesos de *peruanización* de los pueblos de la Amazonía, principalmente a través de la educación escolar y superior, de la sedentarización de las Comunidades Nativas (tituladas por el Estado Peruano a partir de la década de los 70s), de la

4 Foucault 2005.

participación de los jóvenes en el servicio militar, y el involucramiento de las familias en la economía extractivista, en el comercio y la construcción de infraestructura. La acción de las iglesias católicas y protestantes y de las organizaciones de desarrollo social, así como el quehacer político de las federaciones indígenas nacionales, locales y regionales, también contribuyen a la *peruanización* y la alta movilidad de la población dentro y fuera del país, especialmente en los países amazónicos colindantes.

Si el auge del caucho tuvo por consecuencia la transformación de los sobrevivientes de varios pueblos indígenas en ribereños, hoy día existe una tendencia general de transformación en mestizos. Cuando mayor es la relación con el comercio, la educación, la comida y las "cosas" de la ciudad, mayor es también la tendencia a posicionarse como mestizo en el plano personal y colectivo. Como muestra Gow[5], en el caso de los cambios históricos vividos por las familias cocama en los tiempos del caucho, ellos adoptaron una posición ribereña, negando ser indígenas o, más precisamente, afirmando que no eran más indígenas. Ellos eran ex indígenas, o para ser más precisos, ex "cocamas". El modo de existencia ribereño les permitió dar continuidad a sus redes de parentesco y, al mismo tiempo, transformar sus relaciones con los centros de poder de las ciudades. Procesos semejantes de "ex indigenización" continúan hasta hoy, pero la tendencia general es adoptar una posición mestiza. Las personas que se colocan definitivamente como mestizas, del algún modo niegan y se distancian de los indígenas, aún cuando reconocen una ancestralidad común, puesto que la palabra "indígena" está cargada de sentidos de inferioridad y de exclusión de una *peruanidad* completa.

Pero existe también la posibilidad de revertir el proceso de ex indigenización, según las fuerzas políticas e intereses internos y externos en acción. Por ejemplo, actualmente el trabajo de revitalización de la lengua llevada a cabo por las federaciones indígenas, está incentivando el retomar afirmativamente lo cocama entre los jóvenes. En el caso de los pueblos amazónicos que no adoptaron una posición ribereña en el pasado, la negación de la identidad

5 Gow 2003.

indígena es menos marcada y hay más posibilidades de transitar entre ser indígena y ser mestizo, en ambas direcciones. A veces, como muestran Santos Granero[6] y Nieto[7], respectivamente para los casos yanesha y uitoto, los hombres y las mujeres aparentemente más tradicionales, que afirman una identidad indígena en las comunidades, tienen sorprendentes historias familiares de migración y experiencias de trabajo urbano dentro y fuera del país.

Además, el rechazo a la palabra "indígena" también puede ser un acto de reafirmación y no de negación de la ancestralidad. Por ejemplo, algunos pensadores y líderes de las federaciones indígenas nacionales, regionales y locales del país, se rehúsan a autodenominarse "indígenas", porque esta es una palabra peyorativa impuesta por el sistema político de la sociedad nacional. Muchos prefieren ser llamados por el nombre de sus pueblos de origen, "cocama", "yanesha", "huni kuin" o "uitoto", y más específicamente, por los nombres de sus grupos familiares ancestrales y lugares de procedencia. En este capítulo utilizo la palabra "indígena" para referirme a las personas de las Comunidades Nativas en contraposición a las personas de las ciudades (o fuertemente asociadas a las ciudades) que se posicionan a sí mismas como no indígenas. Espero que el análisis de las miradas sobre la sexualidad que desarrollo, contribuya al debate sobre las transformaciones históricas de las indigeneidades amazónicas confrontadas a las oleadas de la colonización.

El imaginario sobre la hipersexualidad amazónica y sus reveses

En el imaginario de los destinos turísticos peruanos, la Amazonía es presentada como un lugar de exuberancia natural y de sexualidad ardiente. Los estudios históricos[8] muestran que esa figuración de la hipersexualidad de las mujeres amazónicas apareció desde

---

6 Granero 2010.

7 Nieto 2007.

8 Chirif 2004, Barletti 2004, Motta 2011.

las primeras crónicas de la conquista española. La ornamentación del cuerpo desnudo, la edad temprana de inicio de las relaciones sexuales, la transitoriedad de las parejas, entre otros, son aspectos referidos repetidamente por los cronistas para calificar la sexualidad indígena de exacerbada y pecaminosa. Según los autores, este imaginario se concretizó durante el auge caucheiro, cuando la necesidad de controlar a las poblaciones de la selva para asegurar la mano de obra esclava, se juntó al deseo del colonizador masculino de disponer de sus cuerpos para su satisfacción sexual y hacer hijos mestizos para su servicio.

Hay relativamente pocos registros históricos sobre el tema, pero las evidencias indican que el abuso sexual de las mujeres indígenas a manos de los caucheros fue considerado un derecho incuestionable. Por ejemplo, los informes de Casement[9], escritos hace un siglo sobre las crueldades cometidas impunemente por los trabajadores de la Peruvian Amazon Rubber Company durante más de treinta años contra la población uitoto, bora, ocaina y andoque de la región del Putumayo-Caquetá, contiene descripciones de casos de matrimonio con mujeres indígenas, pero también rapto, abuso sexual, abandono, maltrato y tortura generalizados. De ese encuentro corporal violento con la alteridade, nacerían las generaciones que pasaron a formar el substrato de la población ribereña y mestiza, base actual de la sociedad nacional amazónica peruana. Motta[10] señala, sin embargo, que el imaginario sobre la sexualidad amazónica no obedeció solamente a la imposición del colonizador masculino, pues subsecuentemente fue apropiado por las propias mujeres de las ciudades amazónicas, especialmente, por las mujeres mestizas consideradas, hasta el día de hoy, como las más ardientes del país.

---

9 Casement 2011.

10 Motta 2011.



Figura 01. *El banquete*, de Christian Bendayán. Oleo sobre tela, 200 cm x 260 cm, 2013.

Mientras que los misioneros católicos reprimieron y castigaron la exuberancia sexual, los caucheros y sus descendientes, la exaltaron e hicieron de las nuevas ciudades del auge cauchero, lugares de homenaje a la satisfacción sexual del colonizador. Iquitos, la principal ciudad peruana a orillas del Amazonas, se hizo famosa por la oferta de servicios sexuales refinados. Christian Bendayán, joven pintor amazónico nacido en Iquitos, descendiente de migrantes extranjeros, retrata con particular colorido el apetito devastador por detrás del surgimiento de la ciudad. La obra *El Banquete* pintada en 2013, muestra a los barones del caucho borrachos de placeres dispuestos a devorar la Amazonía entera, figurada en el cuerpo de una joven indígena o mestiza semidesnuda, vestida solamente con un short de tela jean. La escena ocurre en un local cubierto de azulejos característicos de la arquitectura iquiteña de la época, pero la ropa de la muchacha indica que podría también

referirse a la situación actual, y sugiere la continuidad del despojo de las poblaciones indígenas por la economía extractivista hasta la actualidad. La joven lleva pintado en el brazo un diseño corporal uitoto e bora, dos pueblos indígenas de la región del Putumayo-Caquetá que fueron esclavizados y casi diezmados a comienzos del siglo XX por la Peruvian Amazon Rubber Company[11].

Las marcas indelebles sobre la piel son reminiscencias de la procedencia indígena actualmente cubierta con ropa moderna, que erotiza a la joven volviéndola sexualmente deseable para el consumo masculino no indígena. La mirada de la muchacha, distante de la algarabía de sus depredadores, se dirige inquietantemente a los espectadores, ofreciéndoles en las manos, una banana y una penca de ingá. En otros cuadros, Bendayán también utiliza la pintura corporal y la mirada (o la no mirada) como índices que cuestionan al espectador y lo conducen a encarar las semejanzas entre la situación actual y el pasado. La obra *De espaldas*, pintada en 2014 a partir de una fotografía del Marqués de Wavrin, tomada cerca de 1930[12], señala que la objetivación sexual no se limitó a las mujeres indígenas. Aquí también, la pintura corporal indica la ancestralidad uitoto o bora, mientras que la ropa moderna introduce una ambigüedad o polivalencia temporal. La tanga indígena de la foto original es convertida en una tanga de bailarino gay, una figura presente en las discotecas que hoy en día proliferan en Iquitos, así como en casi todas las ciudades amazónicas del país, grandes y pequeñas.

11 Chirif y Cornejo 2009.

12 Chaumeil 2009:69.



Figura 02. Boras y Uitotos de la región del Putumayo, foto del Marques de Wavrin, circa1930.

El auge de los bares-discotecas es, a mi parecer, uno de los rasgos distintivos de las ciudades surgidas con la nueva onda de la economía extractiva, dando continuidad a la sexualización de la región iniciada con el auge cauchero. Poblados que hasta hace una década o quince años eran pequeños conglomerados tranquilos de casas de madera, construidas cerca de un puesto misionero católico, una escuela segundaria y un hospital, como por ejemplo, Santa Clotilde, en el río Napo o Sepahua, en el río Urubamba (y muchos más), son ahora centros bulliciosos y en plena expansión desordenada, donde el número de locales que venden cerveza y colocan música comercial, peruana y extranjera, es representativo del flujo de dinero que atraviesa la economía local. No es fácil saber cuántas discotecas hay en los poblados porque parte de las casas, o secciones de las casas, pueden ser usadas con ese propósito ocasionalmente, adornadas con luces de neón e indumentaria temporaria. Esos bares-discotecas son puntos de encuentro entre hombres y mujeres indígenas y mestizos, cuyas experiencias sexuales, hetero



Figura 03. *De espaldas*, de Christian Bendayán. Óleo sobre tela, 200 cm x 260 cm, 2014.

y homo, operan una profunda reconfiguración de las relaciones, especialmente entre los jóvenes.

No hay lugar aquí para tratar sobre el tema de las iglesias evangélicas que también están en expansión en la región, pero es interesante observar que la proliferación de las discotecas parece tener una fuerza semejante al de la multiplicación de las iglesias. Los lugares de culto, así como los bares-discotecas, se establecen en casas, y espacios muchas veces provisorios y en ambos casos, su presencia se hace escuchar, tanto como ver. Al atardecer, los cantos religiosos compiten con la música comercial, aplacando los sonidos de los insectos y los sapos de la selva. Los fieles a ambos establecimientos, así como el espacio sonoro, están divididos. A veces frecuentan las iglesias —donde el pastor hace vehementes sermones contra el uso de bebidas embriagantes—, y otras veces optan por los bares-discotecas, donde la bebida y el sexo están libremente disponibles.

Por más remotas que sean, pocas Comunidades Nativas permanecen inmunes a la sexualización que emana de las ciudades. Los viajes y las relaciones amorosas con personas de fuera fomentan el mestizaje, y la influencia del comercio sexual se hace sentir hasta en los lugares más distantes. No me refiero solamente al hecho de que los hombres indígenas usan regularmente los servicios de prostitución de las ciudades y de los campamentos de trabajo madereros, mineros, de construcción de infraestructura y otros; y al hecho que hay una tendencia creciente entre los jóvenes indígenas, hombres y mujeres, de ofrecer servicios sexuales en las ciudades para generar ingresos económicos, en algunos casos, para financiar sus estudios escolares y superiores[13]. Me refiero también al hecho de que la sexualidad de las ciudades rebalsa hasta las comunidades a través de los productos del mercado sexual.

Menciono aquí una anécdota de campo que me parece esclarecedora. En 2010, me encontraba en una comunidad shipibo-konibo, cerca a las cabeceras del río Pisqui. Una noche, cuando estaba colocando mi mosquitero para dormir, escuché grandes carcajadas a lo lejos. Le pregunté a doña Lidia, en cuya casa me estaba hospedando, si es que había alguna fiesta. Su respuesta me agarró por sorpresa: "están mirando porno", me dijo en castellano, con la mayor naturalidad. Nunca había imaginado escuchar estas palabras de la boca de una anciana aparentemente tan distante de las ciudades y que hablaba castellano con dificultad. Fuimos a ver lo que sucedía y encontramos a varias familias reunidas en la casa del jefe de la comunidad, quien acababa de comprar en la ciudad de Pucallpa un generador de electricidad, una televisión y un aparato de video. La película mostraba a una pareja con rasgos europeos desnuda. Sin ninguna señal de incomodidad, todos los presentes, hombres y mujeres, se reían a carcajadas mirando las repetidas escenas de penetración sexual, considerándolas claramente aptas para niños. Cuando volvimos a la casa, doña Lidia me explicó que la gente de la comunidad estaba "aprendiendo cosas" y que a ella le parecía muy loco esa manera de "hacer la cosa" de los blancos. "¡Lo hacen mucho, una y otra vez!", me dijo, y se rió.

13 Belaunde 2010.

Desde el punto de vista de doña Lidia, son los blancos los que tienen una hipersexualidad.

Restricciones rituales y sexualidad(es)

El poder de la risa no debe ser subestimado. Como sugiere Clastres[14], los indígenas tienen "la pasión secreta por reír de lo que temen". Siguiendo los planteamientos de este autor, Overing[15] argumenta que, entre los piaroa del Orinoco venezolano, la risa tiene un poder cosmológico y que la fuerza performática de las acciones desmesuradas de los seres primordiales reside, en gran parte, en la risa que causa en la audiencia. La apertura de la boca durante la risa, está correlacionada a la exagerada apertura o al excesivo cierre de los orificios corporales narrados en las mitologías. Las acciones míticas son excesivas y risibles, porque es por medio de lo grotesco que los cuerpos y los mundos son progresivamente engendrados. Lejos de ser ejemplos a seguir en lo cotidiano, el comportamiento de los personajes míticos requiere distancia y elaboración ritual. Como sugiere Lagrou[16], en el caso de los juegos rituales de "guerra de los sexos" entre los huni kuin (cashinahua), de la frontera entre Brasil y Perú, la risa es una técnica de la sociabilidad que tiene por propósito seducir a los posibles enemigos, expressando "un conocimiento de cómo actuar sobre el mundo que los protagonistas de los mitos carecían".

Las etnografías que ven en los relatos míticos indígenas confirmaciones de prácticas supuestamente universales de dominación de género o de ansiedades de castración —como argumenta Gregor[17] en el caso de los mehinaku del Xingu—, se olvidan que se trata de géneros narrativos que manifiestan el poder cosmológico

---

14 Clastres 2003:163.

15 Overing 2000.

16 Lagrou 2006:84.

17 Gregor 1985.

del exceso. Regresando al caso huni kuin, Kensinger[18] y McCallum[19] también rechazan las interpretaciones moldeadas en la dominación masculina y apuntan hacia la misma dirección que Lagrou, subrayando que los juegos sexuales reafirman la interdependencia y el deseo mutuo de las parejas sexuales. Es notable que estos rituales de la sexualidad forman parte de los ciclos festivos del crecimiento de las plantas, los animales y las personas, permitiendo domesticar los excesos, ventilar las querellas pendientes y fortalecer los ánimos de todos los participantes. A mi parecer, si hoy en día la pornografía mostrada en los televisores de las comunidades hace reír a las familias reunidas, tal vez sea porque comparte algunas características grotescas con las narrativas de los tiempos primordiales.

En los últimos años, he realizado estudios de campo sobre la vida reproductiva y el manejo ritual de los fluidos de los orificios corporales, y producido estudios comparativos de la etnografía amazónica sobre estos temas[20]. Los resultados muestran que existen algunas prácticas pan-amazónicas de restricciones rituales, intrínsecamente asociadas a la sexualidad que tienen por propósito manufacturar el cuerpo femenino y masculino. Estas prácticas rituales incluyen restricciones alimenticias y de comportamiento, reclusión y abstinencia sexual. En particular, los estudios comparativos muestra que, generalmente, la primera menstruación es concebida como un flujo originado durante la fabricación de la vagina. Esta necesita ser abierta por medio de un acto de penetración sexual perpetrado por un ser humano vivo (un hombre o alguna otra persona ritualmente encargada) y/o una entidad de la cosmología, especialmente, por Luna, la entidad que rige los ciclos femeninos, las crecientes de los ríos y las estaciones de maduración de las frutas.

Existen variaciones, pero la idea general es que la sangre menstrual es una purga necesaria, peligrosa y maloliente, que

---

18 Kensinger 1997.

19 McCallum 2001:170.

20 Belaunde 2006 y 2008.

efectúa poderosas transformaciones en la muchacha y en todo el alrededor, movilizando fuerzas cosmológicas. Especialmente, la muchacha debe evitar tomar el baño en el río y caminar por la selva, porque el olor de la sangre menstrual atrae a seres peligrosos para quienes el hedor de la sangre es un olor atractivo. El flujo de la sangre que corre de la vagina, precisa ser manejado por medio de la reclusión y la dieta ritual de la muchacha, y a veces de su pareja o de otras personas próximas a ella. Por lo tanto, el acto sexual que da inicio a la fertilidad, produciendo y generizando los cuerpos femeninos y masculinos, es inseparable de las restricciones rituales y la abstinencia sexual que este impone.

Sexualidad y restricciones rituales son indisociables durante la menarquía y el resto del ciclo de vida reproductiva de las personas de ambos géneros. Como mostré en el caso de los airo pai de la Amazonía peruana[21], en cada menstruación la mujer y su esposo, cumplen las restricciones rituales con abstinencia sexual. Durante el final de la gestación, el postparto y el primer año de vida del recién nacido, la abstinencia sexual también hace parte de las restricciones rituales de la covada. Las prácticas contraceptivas rituales, que tienen por propósito distanciar los embarazos para garantizar la lactancia y la crianza adecuada de los hijos, también requiere abstinencia sexual. Además, existen varias otras ocasiones en que los hombres y las mujeres deben mantener abstinencia sexual, como durante el luto y las expediciones de caza y pesca, las sesiones de chamanismo con uso de plantas como el yajé (*Banisteriopsis caapi*), los periodos de producción de cerámica, etc. Son tantos los momentos en que se debe mantener abstinencia, que el tiempo de la vida sexual de las parejas está dictado por el ritmo de sus dietas y reclusiones.

Los efectos de las restricciones rituales también colocan en movimiento los afectos, quebrando la rutina de las relaciones. Por ejemplo, las mujeres airo pai se refieren a menudo a los cuidados recibidos de sus esposos cuando se encontraban en reclusión menstrual o de posparto. Ellas recuerdan que se sentían solitarias y vulnerables, pero que sus esposos "pensaban en ellas" y buscaban

---

[21] Belaunde 1997 y 2000.

los alimentos adecuados para que ellas pudiesen comer; cocinaban y cuidaban de todo en casa con los hijos y en la comunidad. La distancia impuesta por el resguardo aumenta la nostalgia por la pareja y el aprecio de su generosidad. Como se observó en el caso de los pueblos xinguanos[22], el resguardo es un mecanismo central de construcción de la persona relacional, incluyendo a los parientes y parientes políticos, puesto que "la abstinencia y la generosidad son dos caras de la misma moneda"[23]. Cumplir las restricciones rituales "para los parientes de substancia, o por causa propia, se desdobla en la generosidad y la disponibilidad a distribuir alimentos para los parientes políticos y la comunidad más amplia"[24].

En el caso airo pai, además de fomentar la generosidad, la distancia y la pausa en la vida sexual impuesta por las restricciones rituales, alimentan el deseo del uno por el otro en la pareja, y el deseo de hacerse más atractivo adornándose. Cuando termina la reclusión del sangrado, las mujeres airo pai se sientan en la orilla del río y toman baño con agua tibia y hojas del árbol de ingá, para eliminar todo rastro del olor de la sangre de la vagina. Después, se bañan en el río, visten ropas limpias, se peinan, colocan pintura facial y mascan hojas de yanamuco (probablemente *Pipper sp.*), que tiñen los dientes y los labios de negro, subrayando la poderosa expresión de la sonrisa femenina. El color se desvanece unos pocos días después , indicando el momento adecuado para que la pareja pueda reencontrarse en la intimidad[25].

Todo eso no quiere decir que las restricciones rituales sean necesariamente una técnica de la fidelidad. También posibilitan el acceso a otras parejas sexuales. En la mayoría de los casos, cuando una persona se somete a un periodo de restricciones rituales, su pareja también tiene que cumplir abstinencia sexual, especialmente durante el postparto. En otras situaciones menos severas, la pareja puede buscar encuentros extramaritales. Pero entre los airo pai, que

---

22 Seegers et al. 1979.

23 Viveiros de Castro 2002:63.

24 *Ibíd.*

25 Zumbroich y Stross 2013:68.

no suelen practicar formas explícitas de paternidad múltiple[26], las parejas extramaritales no son tan frecuentes, por lo menos con parejas humanas de la comunidad. Es más usual que cuando una mujer está cumpliendo reclusión y dieta durante la menstruación, su esposo tenga relaciones sexuales con parejas oníricas y chamánicas. Estas parejas se manifiestan en sueños bajo forma humana, como bellas mujeres, adornadas, luminosas y perfumadas, pero son seres de otros ámbitos del cosmos, jaguares y espíritus celestiales protectores. Ellas se caracterizan por el hecho de tener horror al olor de los fluidos sexuales y por ser muy celosas. Por ejemplo, cuando sienten el olor de semen en el hombre, huyen sintiéndose traicionadas por su amante humano. Por tanto, el respeto de la abstinencia sexual con la esposa y con las mujeres de la comunidad es un requisito necesario para relacionarse con las mujeres oníricas y chamánicas[27].

Un punto importante es que estas sexualidades oníricas y chamánicas son concebidas como formas de aprendizaje y de adquisición de poderes, alianzas cosmológicas beneficiosas para el hombre y su familia. El acto de penetración vaginal con una mujer espiritual, es una de las formas de aprendizaje chamánico más poderosas. Personalmente nunca escuché sobre casos de hombres que tuvieran parejas oníricas y chamánicas con quienes practicaban penetración anal, pero eso no quiere decir que no existan. Las mujeres también pueden tener parejas sexuales oníricas y chamánicas, pero durante la juventud, las sexualidades oníricas y chamánicas son desaconsejadas para las mujeres en edad reproductiva, porque el olor de la sangre menstrual y del postparto atrae a los seres sedientos de sangre, que causan enfermedades y muerte para la mujer, su pareja y sus hijos.

Otras etnografias de la región del pie de monte andino muestran casos semejantes de sexualidades oníricas y chamánicas masculinas y femeninas. Por ejemplo, entre los shipibo-konibo y los runa[28], las mujeres también tienen parejas sexuales oníricas y cha-

---

26 Beckerman y Valentine 2002.

27 Payaguaje 1990, Cipolletti 2008.

28 Colpron 2005, Gali 2006.

mánicas que las colocan en relación con la alteridad, sus poderes y peligros. En el Brasil, el clásico estudio de Crocker[29] sobre los canela enfoca las dimensiones cotidianas, rituales y cosmológicas de las sexualidades femeninas y masculinas, incluyendo las parejas extramaritales y el sexo secuencial, que cierra el ritual de la pubertad de los muchachos y sus transformaciones en espíritus. Etnografías más recientes abordan el tema de la sexualidad en sus múltiples niveles[30], pero todavía falta hacer un estudio comparativo para tener una idea más comprensiva de los diversos planos de relaciones agencializados por el entrelazamiento de las restricciones rituales y de la sexualidad(es) entre los pueblos amazónicos. En particular, falta comprender las modalidades homosexuales, masculinas y femeninas, de las sexualidades indígenas y sus relaciones con las prácticas de la dieta y reclusión.

En resumen, mi objetivo es colocar la idea de que las prácticas de dieta y reclusión tienen efectos sobre las múltiples sexualidades que posibilitan la manufactura de los cuerpos en los ámbitos cotidianos y rituales y también, oníricos y chamánicos. Según las teorias del perspectivismo amazónico, son las perspectivas, no las substancias físicas las que cuentan, ya que los cuerpos son "crónicamente inestables"[31]. Como argumenté en otro artículo[32], teniendo en cuenta el lugar de destaque de las prácticas de dieta y reclusión, es necesario repensar el lugar de las prácticas reproductivas, las sexualidades y sus desdoblamientos en las teorías perspectivistas y animistas.

La inseparabilidad de las restricciones rituales corporales y de la sexualidad(es) señalada en este capítulo, requiere que los flujos manejados por medios de dichas restricciones, con el propósito de fabricar cuerpos, sean diferendos de las materialidades substanciales de las ontologías biofísicas. Las nociones amazónicas de sangre no pertenecen a una ontología biofísica. En la Amazonía, la sangre

---

29 Crocker 1990.

30 Rosalen 2005, Panet 2010; Caux 2015, MUNDURUKU.

31 Vilaça 2005.

32 Belaunde 2006.

es concebida como una relación, un movimiento por dentro y por fuera del cuerpo que genera nuevas relaciones, haciendo y deshaciendo cuerpos y perspectivas. La sexualidad, así como las prácticas de dieta y reclusión, también son flujos, puesto que en ambos casos, se trata de manejar las entradas y salidas de los orificios corporales y los cambios sociocosmológicos que estas generan.

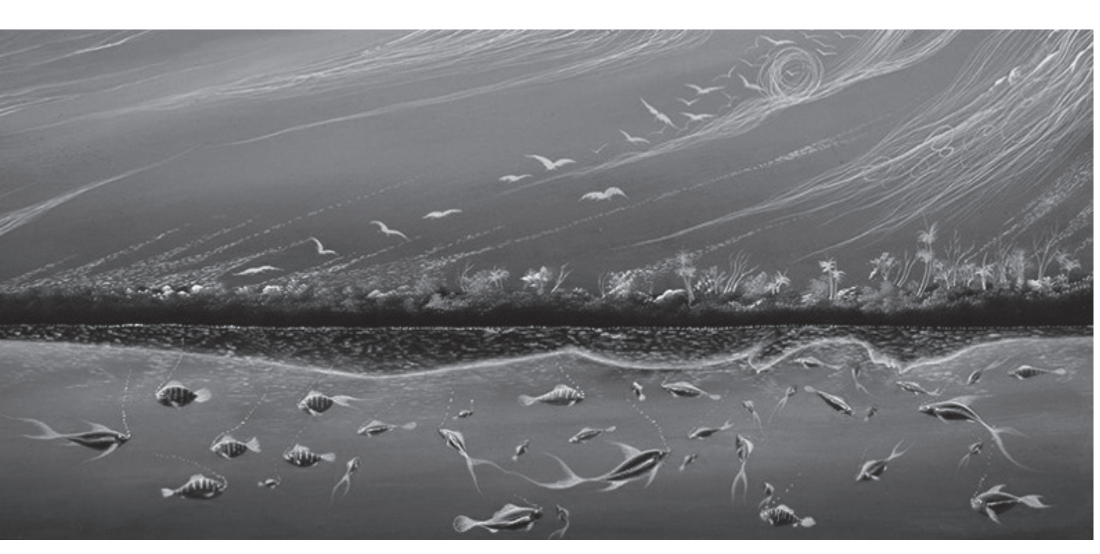


Figura 04. *El guardián del bosque vela y vigila la gran casa*, de Rember Yahuarcani. Acrílico sobre tela, 25 cm x 55 cm, 2014.

La vida en las comunidades indígenas amazónicas está intensamente atravesada por la sexualidad y sus desdoblamientos, pero se trata de sexualidades bien diferentes de las prácticas no indígenas que intenté describir en la sección anterior de este capítulo. Mientras que la sexualización emergente de las ciudades fomenta el consumo sexual junto con otras formas de consumo promovidas por la economía extractivista de la región, la sexualidad (o sexualidades) indígenas asociadas a las prácticas de dieta y reclusión, agencia relaciones con la alteridad y hace saberes hechos cuerpos. Hacer sexo es una forma de aprender y de transformarse, de hacerse y de hacer al otro en un cosmos sexualizado. No obstante, hoy en día en las comunidades las sexualidades indígenas y no indígenas, coexisten

superpuestas, conduciendo a profundos cambios, en particular, al abandono de la práctica de la dieta y reclusión.

La obra *El guardián del bosque vela y vigila la gran casa*, pintada en 2014 por Rember Yahuardani, artista uitoto de ela Amazonía peruana, muestra, a mi parecer, una visión del cosmos sexualizado desde la perspectiva indígena. En un fundo de variaciones de color verde azulado, las formas blancas translúcidas hacen visibles a los espíritus de los cuerpos de los seres y las ondas de los flujos del agua y al viento. Los mundos acuáticos y celestiales se juntan en el espacio liminal de la superficie de la tierra que es doble: mujer sexual y embarazada y hombre guardián de la selva.

El encuentro con los bufeos

En 1950, el investigador del folklore brasileño, Câmara Cascudo, escribió que en las orillas de los grandes ríos navegables de la Amazonia brasileña, contaba que los bufeos habitaban en grandes ciudades debajo de la cama de los ríos. Según esta leyenda popular, en el mundo subacuático habitado por los bufeos hay todo tipo de tecnologías modernas. Sus cuerpos son bellos y seductores. Cuando suben a la superficie, causa intensa pasión en las personas que los ven, y el deseo de seguirlos hasta el fondo de las aguas puede llevar a sus víctimas de amor a ahogarse. Su apariencia fuera del agua es la misma que la de hombres y mujeres blancos, de cabellos rubios, elegantemente vestidos y seductores. Les gusta bailar en los bares, beber y enamorar. La única cosa que los delata es el olor a pescado que exhalan de la cabeza y que intentan cubrir con un sombrero. Pero cuando el encantamiento se deshace, sus sombreros son rayas, su dinero son algas, y su rostro es un hocico de bufeo.

Más recientemente, Slatter[33] y Lima[34] llevaron a cabo estudios de las narraciones de personas sobre experiencias vividas con "bufeos que se convertían en gente" en la orilla de los ríos. La gran

---

33 Slatter 1994.

34 Lima 2014.

mayoría de los casos cuentan sobre encuentros entre una mujer y un hombre-bufeo, pero también hay relatos sobre mujeres-bufeo seduciendo a hombres. Según Lima, estos relatos contemporáneos deben ser comprendidos con relación al telón de fondo de la historia de la colonización de la Amazonía, especialmente, de las transformaciones demográficas debido a la extinción y la mezcla de pueblos indígenas y de personas migrantes de fuera que originaron a los pueblos ribereños en la época del auge cauchero. La autora se vale de la teoría del perspectivismo amazónico, para argumentar que los relatos sobre la transformación de los bufeos en seres humanos, y la poderosa alteridad de los mundos subacuáticos, son la prueba de la persistencia del pensamiento indígena entre las poblaciones ribereñas, y constituyen un registro del choque de la colonización en el plano cosmológico. La autora coloca las siguientes preguntas: "¿Por qué la alteridad de los blancos, pensada en términos de diferencia de cuerpos, está relacionada específicamente al bufeo? ¿Qué modelo de depredación estaría señalado aquí?"[35].

El abordaje a las narraciones y las transformaciones históricas sugerido por la autora me parece fascinante, pero la respuesta que ella da sobre la asociación entre los blancos y los bufeos deja importantes cuestiones de lado. Leyendo su artículo desde la perspectiva indígena de la Amazonía peruana, donde ideas semejantes existen entre los ribereños y los indígenas, me sorprende la ausencia de referencias a la sangre menstrual en el análisis de la autora. Entre los pueblos indígenas del Perú y también del Brasil, el factor principal que desencadena la aparición del bufeo bajo forma humana es el olor de la sangre menstrual[36]. Dicen que cuando una mujer quiebra la dieta y reclusión menstrual o de postparto y va a bañarse a la orilla del río, los bufeos sienten el olor desde lejos y vienen excitados a la superficie para seducirla y hacerle el amor. El olor de la sangre menstrual y el deseo sexual que este inspira en los bufeos operan la transformación del bufeo en humano.

---

35 Lima 2014:181.

36 Ver, por ejemplo, Lasmar 2002, Gonçalves 2001, Valenzuela y Valera 2005:243, Reagan 1983:18.

Como en los casos ribereños brasileños, los relatos testimoniales de las mujeres indígenas suelen contar que ellas estaban bañándose en el río cuando un hombre foráneo, bien vestido y seductor, apareció queriendo hacer el amor. La diferencia está en que los relatos indígenas mencionan el hecho de que la mujer estaba menstruada y no cumplió las restricciones de la reclusión. No sé si el silencio sobre los efectos de la sangre se debe a la selección de las narrativas por la autora o si, efectivamente, la sangre no es un factor relevante entre los pobladores ribereños que ella entrevistó, pero a mi parecer, las nociones indígenas podrían ayudar a esclarecer algunos puntos.

A mi parecer, la llave de la asociación entre los bufeos y los blancos o, más bien, con las personas de las ciudades, reside en el hecho que desde la perspectiva de los bufeos el olor de la sangre menstrual es un poderoso afrodisíaco. El efecto de este olor, que entra por la narina ubicada en lo alto de la cabeza del bufeo, es hacer que "el bufeo se convierta en gente". Si los bufeos son, efectivamente, considerados grandes chamanes en las cosmologías amerindias es porque, entre otros atributos, ellos son los chamanes de los elixires de amor. Esta es una idea presente en los grandes ríos navegables de la Amazonia peruana, en general, y especialmente elaborada por el chamanismo cocama y shipibo-konibo y por el vegetalismo kichwa lamista, mestizo y ribereño en las cuencas del los ríos Marañón y Ucayali. Subrayo aquí que las nociones amerindias sobre los mundos subacuáticos y sus desdoblamientos cosmológicos son muy variadas y complejas; el tema de los bufeos es solamente un aspecto del mundo subacuático de las cosmologías de la región.

Nociones sobre seres primordiales "dueños de las aguas", como la anaconda *yacumama,* "madre del agua", y otros seres son mucha más englobantes y aún más complejas. Pero son los bufeos, no las anacondas los que están asociados a los blancos y a los habitantes de las ciudades[37].

---

[37] Tournon 2015, Amaringo y Luna 1999, Valenzulea y Valera 2005, Colpron 2005.

Los chamanes con experiencia y ritualmente preparados se relacionan con los bufeos en sueños y durante las sesiones chamánicas y entran en su universo subacuático. Allí, ellos obtienen los conocimientos y los poderes de cura y también los cantos y encatamiento de amor. Después, vuelven a su comunidad trayendo los preciosos cantos y poderes para hacer puzangas, elixires de amor considerados infalibles pero de corta duración. Es tan grande la fuerza de sus sortilegios que solo los chamanas mejor preparados pueden entrar en el mundo de los bufeos sin dejarse capturar por sus encantos. La práctica del chamanismo de los bufeos es peligrosa porque es difícil lidear con los poderes de la seducción, sin ser seducido uno mismo, y sin desear permanecer en su mundo, olvidándose de los parientes en casa. Por tanto, los bufeos tienen un aspecto predatorio: ellos capturan por medio del deseo que inspiran. Pero la manera cómo los chamanes experimentados se relacionan con los bufeos es totalmente diferente de lo que sucede con las mujeres menstruadas que quiebran la dieta y reclusión y van a bañarse al río. Los chamanes están preparados para ir y volver del fondo de las aguas. Ellos son los aliados de los bufeos, no sus presas.

La mujer se coloca en la posición de presa cuando rompe la reclusión menstrual. El universo de los bufeos que se le presenta bajo forma humana es el mundo de las ciudades, donde no hay dieta ni reclusión, ni restricciones a la sexualidad y la pasión amorosa. Ella copula con el hombre-bufeo menstruada. Pero esta pasión tiene un costo. El bufeo seductor hace que la mujer se enamore enloquecidamente y la invita a vivir una sexualidad sin restricciones en su ciudad subacuática. Si ella acepta, nunca más volverá a ver a sus padres, esposo e hijos. Ella se ahogará y los abandonará.

En este sentido, los bufeos son lo opuesto de los espíritus protectores que aparecen en sueños para relacionarse sexualmente con los hombres y las mujeres que no tienen rastros de olor a los fluidos sexuales. Como mencioné, estas parejas oníricas y chamánicas odian el olor de la sangre menstrual, del semen y de todos los fluidos de los órganos sexuales, en general. El respeto de la dieta y reclusión es instrumental para poder relacionarse con ellos. La influencia de estos aliados cosmológicos sobre la vida de los humanos en la comunidad es considerada beneficiosa para la

persona con quienes tienen relaciones sexuales en sueños y durante sesiones chamánicas, así como para toda su familia. Lejos de incitar a abandonar a los parientes, estas parejas sexuales traen prosperidad y salud en casa, y extienden las redes del parentesco incrementando nuevos hijos e hijas oníricas y chamánicas. Los bufeos, al contrario, traen desolación, suicidio y abandono para los familiares de sus víctimas. Pero el eje de la cuestión no es la agresividad predatoria de los bufeos. No son seres destructivos, son seres poderosos y sus poderes amorosos son muy solicitados por los hombres y las mujeres de las comunidades. El eje de la cuestión es la quiebra de la dieta y reclusión que coloca a la mujer en la posición de presa de los bufeos.

En la obra, *El amor de los bufeos* pintada en 2002, Pablo Amaringo, maestro vegetalista mestizo de origen kichwa lamista, nacido en el Ucayali, nos hace ver su visión de las ciudades subacuáticas de los bufeos. Su estilo gráfico y los colores son característicos de la corrientes de pintura visionaria que él inició y propagó a través de la escuela Usko Ayar, fundada en 1990 en Pucallpa, con el antropólogo Luis Luna[38]. Como en el caso de las narraciones sobre los encuentros de los bufeos con las mujeres, esta es una pintura testimonial que cuenta por medio de imágenes, la experiencia vivida del chamán. La obra revela que el mundo debajo de la cama de los ríos, al igual que nuestro mundo, tiene ríos y esos ríos tienen profundidad, superficie y cielo. En el fondo del rio del mundo subacuático, el chamán va a buscar los filtros de amor que desea obtener de los poderosos bufeos y va acompañado por su esposa. Juntos, ellos soplan alrededor en el espacio acuático del mundo subacuático y, por medio de esta técnica chamánica de transmisión de poderes, accionan fuerzas de limpieza y de curación en el flujo de las aguas. La pintura nos hace ver los pliegues del cosmos de los ríos contenido por debajo de los ríos, donde fluye la pasión.

[38] Amaringo y Luna 1991.

Mundos sin restricciones rituales

¿Por qué la alteridad de las personas de las ciudades está asociada a los bufeos? ¿En qué consiste su depredación? Es probable que la respuesta tenga tantos pliegues como los del mundo subacuático, pero a mi parecer, el tema de la quiebra de la dieta y reclusión y de los efectos de dicha ruptura sobre las redes de parentesco es fundamental, puesto que estos conducen al abandono de los parientes y de las prácticas de fabricación de los cuerpos.

El bufeo no es solamente seductor. Cuando su presa no lo sigue hasta su mundo subacuático, él se va, y le abandona. La mujer permanece en la orilla del río, enloquecida de amor y desilusionada. Un tema clásico del amor de los bufeos es que se les atribuye la paternidad de los hijos de padres desconocidos, principalmente, de hombres de las ciudades que pasaron por la comunidad, embarazaron a una mujer y se fueron, desentendiéndose del cuidado de la madre y los hijos. Este es un tema recurrente en el Brasil y en el Perú, entre las poblaciones indígenas y ribereñas y, actualmente, también lo es entre los mestizos en el caso peruano. Típicamente, los "hijos del bufeo" son los hijos de padres mestizos que no conocen o no aceptan las prácticas de dieta y reclusión indígenas y para quienes el hecho de tener relaciones sexuales con una mujer indígena, no es concomitante al deseo de comprometerse a participar en los procesos de producción de sus cuerpos requeridos por las restricciones rituales.

Cuando los hijos de padre desconocido nacen con rasgos más claros y cabellos rubios, o mejor dicho "colorados", son llamados más explícitamente "hijos del bufeo colorado". Las diferencias de pigmentación de la piel de los bufeos, que oscilan entre el rosado claro y el gris, a depender del color de las aguas de los ríos y la exposición al sol, permiten pensar la diferencia entre los padres desconocidos.

La figura del bufeo, por tanto, está asociada a situaciones de abandono de los parientes de diversas maneras. Si la mujer presa del bufeo va a buscar a su amante a su mundo subacuático, ella se ahoga y abandona a sus parientes en la comunidad. Si ella permanece en la comunidad, ella es abandonada y tiene que criar sola

a su hijo, madre soltera de un niño abandonado por su padre. La quiebra de las restricciones rituales, por tanto, acarrea consecuencias dramáticas y múltiples efectos de abandono.

A mi parecer, la elaboración del choque histórico de la época del caucho en la figura del bufeo de las cosmologías indígenas, señala los múltiples efectos de abandono generados por la colonización. Estos efectos de abandono no son percibidos como el producto unidireccional de la opresión del hombre colonizador, puesto que dependen también de las acciones indígenas en la medida en que la quiebra de las restricciones rituales vulnerabilizan a las personas indígenas, y las coloca en la posición de presa del colonizador. Por tanto, el bufeo y sus efectos de abandono, están asociados a ambos fenómenos, por un lado, al consumo sexual de las mujeres indígenas por los hombres de fuera que llegan para trabajar en la economía extractivista y, por otro lado, a los cambios de las prácticas reproductivas que conducen a dejar de lado las prácticas de dieta y reclusión esenciales para la fabricación de los cuerpos indígenas.

Ser llamado "hijo de bufeo" puede ser un insulto, pero no necesariamente. A veces, la expresión parece ser usada como una simple constatación, casi pragmática. "Ese de allí es hijo del bufeo", es una manera común de hablar de alguien sin padre. No pretendo abordar aquí los usos sociales de la expresión, puesto que se trata de un tema complejo que requiere un análisis detallado, pero quiero subrayar que la expresión también puede ser usada, no para decir específicamente que una persona fue abandonada por su padre, sino para decir que la persona es mestiza. En ese caso, la expresión es usada como una autodescripción, a menudo, de manera jocosa. Los usos humorísticos de la expresión, claro, también hacen alusión a las proezas sexuales y amorosas de los hijos de estos renombrados enamoradores mestizos de las ciudades.

El hecho que quiero resaltar aquí, es que actualmente, el bufeo no es solo el otro. Ser hijo del bufeo hoy en día está asociado al mestizaje y la adopción de maneras de vivir de las personas en las ciudades, especialmente a sus modos de relacionarse sexualmente, ir a los bares, beber, danzar, enamorar, usar servicios de prostitución y consumir los diversos productos del mercado sexual

amazónico. En las comunidades el número de madres solteras, prácticamente inexistente hasta hace unas décadas, está creciendo. A pesar del tamaño de los cambios demográficos, hay pocos estudios cuantitativos y antropológicos sobre el tema. Las mujeres "engañadas" y "fracasadas", expresiones comunes en castellano para designar la situación de la mujer, joven o adolescente, que queda embarazada de un hombre que no asume su paternidad. Se refugian en el apoyo de sus padres para criar a sus hijos. De otro modo, migran para la ciudad, donde la dureza del mercado de trabajo las condena a llevar a cabo servicio doméstico y otras actividades mal remuneradas, inclusive trabajo en bares y prostitución, que las exponen a abusos, enfermedades y marginalización[39].

Las ciudades, a imagen del mundo de los bufeos, son lugares sin restricciones rituales, donde una mujer menstruada o durante el postparto no está sometida a prácticas rituales que restringen sus movimientos y los hombres no necesitan cuidar ritualmente de sus parejas e hijos, ni garantizar la fabricación de sus cuerpos con demostraciones de generosidad. La quiebra histórica de las prácticas indígenas de dieta y reclusión es uno de los principales puntos de inflexión del actual mestizaje. Eso no quiere decir que la migración urbana necesariamente conduce a dejar de lado todas las prácticas de manufactura corporal indígenas. Así como es posible transitar entre ser indígenas y mestizo, entre la comunidad en la selva y la ciudad, también es posible transitar entre prácticas corporales, cuyos nuevos desdoblamientos oníricos y chamánicos contribuyen a formar nuevos cuerpos.

Esos tránsitos, en particular, generan prácticas corporales investidas de nuevos poderes para despertar el deseo y la pasión desenfrenados, así como atesta la efervescencia de los productos afrodisíacos en las ferias y los bares de las ciudades amazónicas[40]. La obra de Christian Bendayán, *Huarmi Boa III* (Mujer Boa III), pintada en 2007, también atesta la creatividad y las mezclas cosmo-urbanas de la nueva sexualidad en acción en las discotecas, donde

---

39 Mujica y Cavagnoud 2011; Belaunde 2011; Fuller y Delgado 2013; Alva 2013; CHS Alternativo, 2014

40 Nieto Olivar, 2017; Dziubinska, 2017; Oliveira y Nascimiento, 2016

mujeres-bufeo plenamente penetrables por los orificios abiertos sin restricciones, se ofrecen amenazadoramente danzando sobre los grafismos kené shipibo-konibo de las pistas centellantes de neón.



Figura 05. *Huarmi Boa III*, de Christian Bendayán. Óleo sobre tela, 150 cm x 150 cm, 2007.

Bibliografía

Alva, Isaac

2013 *Sex on Amazonian riverboats: A neglected public health problem that merits innovative HIV/STIs prevention interventions*. Tesis para obtener el grado de Maestría. School of Public Health. Department of Global Health. Universidad de Washington.

Amaringo, Pablo y Luis Luna

1999 *Ayahuasca Visions*: *The religious iconography of a Peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books.

Barletti, José

2004 "Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social". En Elias, E. y E. Neira (ed.), *Salud reproductiva en la Amazonía*: *perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú.

Belaunde, Luisa Elvira

1997 "Looking After your Woman: Contraception Amongst the Airo-Pai of Western Amazonia". En *Anthropology and Medicine*, v. 4, n.2, pp. 131-144.

2000 "Menstruation, birth observances and the couple´s love". En: TREMAYNE, Soraya (Org.). *Managing Reproductive Life: Cross-cultural themes in fertility and sexuality (fertility and reproduction)*. ,Oxford: Bergham Books, pp. 127-139.

2006 "A força dos pensamentos, o fedor do sangue: Hematologia e gênero na Amazônia". En *Revista de Antropologia*, v. 49, p. 205-243.

2008 *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.* 2ª. Ed., Lima: CAAAP.

2010 "Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía Peruana". En *Revista da FAEEBA*, v. 19 (33), pp. 119-133.

2011 "La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos". En

CEPES (eds.), *Mujer rural: cambios y persistências*. Lima: CEPES, pp. 181-206.

2012 "Masculinidades amazónicas reflejadas en las narraciones de tránsitos de las mujeres quichua canelos". En Gali, Elisa (Org.), *Migrar a la ciudad, migrar entre los espíritus. Género y experiencias oníricas entre los Runas Amazónicos de Ecuador*. Quito: Abya-Yala, p. 15-31.

Beckerman, Stephen y Paul Valentine (eds.)

2002 *Cultures of Multiple Fathers: The theory and Practice of Partible Paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute.

Caux, Camila.

2015 *O riso indiscreto*. Tesis de doctorado. Museu Nacional, Universidade Federal de Río de Janeiro.

Casement, Roger

2011 *El Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Traducción: Belaunde, Luisa Elvira. Copenhague y Lima: IGWIA/CAAAP.

CHS Alternativo

2014 *Explotación sexual e niñas e niños adolescentes en la ciudad de Iquitos*, Iquitos.

Chaumeil, Jean Pierre

2009 "Guerra de imágenes en el Putumayo". En: Chirif, A. y M. Cornejo (eds.), *Imaginario e imágenes del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP, pp. 37-75.

Chirif, Alberto

2004 "El imaginario sobre la mujer loretana". En Elias, E. y E. Neira (ed.), *Salud reproductiva en la Amazonía*: *perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú.

Clastres, Pierre

2003 *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

Chirif, Alberto y Manuel Cornejo

2009 *Imaginarios e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP.

Cipolletti, María Susana

2008 *La fascinación del Mal: la historia de vida de un chamán secoya de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.

Colpron, Anne-Marie

2005 "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-conibo". En *Mana* 11(1), pp. 95-128.

Crockers, William

2009 *Os Canela, parentesco ritual e sexo numa tribo da chapada maranhense*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, Funai.

Dziubinska, Magda

2017 "Devenir reine kakataibo. Performance, séduction et genre en Amazonie péruvienne". *Journal de la Société des américanistes*, 103 (1): 51-83.

Foucault, Michel

2005 *História da Sexualidade*. São Paulo: Graal.

Fuller, Norma y Verónica Delgado

2013 *Sexualidad y gênero en las culturas awajún y wampis*. Informe final, Lima: Unesco.

Gali, Elisa

2013 *Migrar a la ciudad, migrar entre los espíritus. Género y experiencias oníricas entre los Runas Amazónicos de Ecuador*. Quito, Abya-Yala.

Gonçalves, Marco Antônio

2001 *O tempo inacabado: Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Gow, Peter

2003 "Ex-Cocama": identidades em transformação na Amazônia Peruana". En *Mana*, v. 9 (1), pp. 57-79.

Gregor, Thomas

1985 *Anxious Pleasures. The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kensinger, Kenneth

1995 *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

Lagrou, Els

2006 "Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa". En *Revista de Antropologia*, v. 49 (1), p.56 -90.

Lasmar, Cristiane

2002 *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: UNESP-ISA-NUTI.

Lima, Deborah de Magalhães

2014 *O homem branco e o bufeo: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio Solimões, Amazonas). Teoria e Sociedade, Número especial: antropologias e arqueologias*: Hoje, pp.173-201.

Mccallum, Cecilia

2001 *Gender and Sociality in Amazônia. How Real People are Made*. Oxford/New York: Berg.

Miskolci, Richard

2009 *A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização*. *Sociologias*, v.11 (21), pp. 150-182.

Motta, Angélica
2011 "La 'charapa ardiente' y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales". *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, n. 9, p.29-60.

Mujica, Jaris y Robin Cavagnoud
2011 "Mecanismos de explotación sexual de niñas y adolescentes en los alrededores del puerto fluvial de Pucallpa". *Anthropológica*, XXIX (29), pp. 91-110.

Nieto, Valentina
2007 "Mujeres de la abundancia". En: Nieto, V y G. Palacio, G. (eds.), *Amazonía desde adentro, aportes a la investigación de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 25-50.

Nieto Olivar, José Miguel
2017 "Género, dinero y fronteras amazónicas: la 'prostitución' en la ciudad transfronteriza de Brasil, Colombia y Perú. *Cadernos Pagu* 51: 75 -115

Oliveira, Thiago; Nascimento, Silvana
2016 "O (outro) lugar do desejo: Notas iniciais sobre sexualidades, cidade e diferença na tríplice fronteira amazônica". *Amazônica, Revista de Antropologia da UFPA*, 8 (1): 118 - 141.

Overing, Joanna
2000 "The Efficacy of Laughter. The Ludic Side of Magic Within Amazonian Sociality". En: Overing, Joanna y Alan PasseS (ed.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London/New York: Routledge, pp. 64-81.

Panet, Rose-France de F.
2010 *Prazer e sexualidade entre os Canela.* Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará e École Pratique des Haûtes Études.

Payaguaje, Fernando
1990 *El Bebedor de Yajé*. Shushufindi: CICAME.

Rosalen, Juliana
2005 *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari. Um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade*. Tesis de Maestría, FFLCH/USP, São Paulo.

Reagan, Jaime
1983 *Hacia la tierra sin mal: estudios sobre la religiosidad del pueblo de la Amazonía*. Lima: CAAAP.

Santos Granero Fernando
2010 "Hybrid BodyScapes. A Visual History of Yanesha Patterns of cultural Change". *Current anthropology*, v. 50 (4), pp. 494-496.

Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro
1979 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". En *Boletim do Museu Nacional* 32, pp. 2-19.

Slater, Candace
1994 *Dance of the Dolphin, transformation and disenchantment in the amazonian imagination*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

Tournon, Jacques
2015 *De boas, incas y otros seres.* Iquitos: Ediciones Ceta.

Vilaça, Aparecida.
2005 "Chronically Unstable Bodies. Reflections on Amazonian Corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, pp. 445-464.

Viveiros de Castro, Eduardo
2002 *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Valenzuela, Pilar y Agustina Valera
2005 *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Zumbroich, Thomas J. y Brian Stross
2013 "Cutting old life into new: teeth blackening in Western Amazonia". En *Anthropos,* v. 108, pp. 53-75.

3

Fuerza de pensamiento, hedor de sangre: hematología amazónica y género[1]

Este capítulo establece los cimientos de una hematología amazónica, con la finalidad de comprender el significado de la sangre con respecto al género, el conocimiento y la cosmología. Basándose en la crítica de la teoría del patriarcado hecha por Overing y su estudio de sus concepciones piaroa sobre la menstruación, se explora comparativamente las ideas de varios pueblos amazónicos sobre cómo los espíritus, los pensamientos y la fuerza son hechos cuerpos diferenciados por género. Sostiene que el flujo de la sangre es concebido como una relación, puesto que transporta conocimientos a todas las partes del cuerpo, uniendo y, al mismo tiempo, diferenciando a los hombres y las mujeres, y constituyendo el eje de la existencia de una persona a lo largo de su ciclo de vida. Por medio del estudio de las prácticas de dieta y reclusión, muestra que el manejo de la sangre ocupa un lugar central en la salud amazónica. Sangrar es una prerrogativa femenina, y el recuerdo incorporado en las mujeres del incesto primordial entre Luna y su hermana que funda la memoria y el parentesco humano. Sin embargo, los

[1] La investigación para este artículo fue financiada por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES, Brasil) y el Instituto de Saúde Coletiva (ISC) de la Universidad Federal de Bahia, Brasil. Estoy muy agradecida a Fernando Santos-Granero y George Mentore por sus comentarios y por organizar la edición del volumen de *Tipití* en honor a Joanna Overing. Muchas gracias a Joanna Overing y a Napier, así como a todos sus estudiantes con quienes he compartido muchos tiempos placenteros de conversación.

hombres también "parecen mujeres" cuando se encuentran bajo la venganza de la sangre de sus enemigos, así como las mujeres bajo la venganza de Luna. Sangrar pone la fertilidad en movimiento, abriendo la comunicación entre el día a día, y otros espacio-tiempos cosmológicos, exponiendo a ambos géneros al peligro de la multiplicidad transformacional, la alienación y la muerte. Su relación con el chamanismo es, por lo tanto, fundamental.

* * *

En 1986[2], Joanna Overing advirtió que a fin de evitar que el estudio de las prácticas menstruales amazónicas cayese en un impasse del tipo, "o bien pierdes o bien pierdes", sentenciando a las mujeres a la banca de los perdedores en el juego del prestigio contra los hombres, era necesario apartarse de las teorías del patriarcado, y tomar de la fuente de los conceptos amerindios sobre personas autónomas y pensamientos hechos cuerpos. Su análisis de los collares piaroa da "cuenta del conocimiento de la menstruación", traídos de las celestiales cajas de cristal de los dioses, y usados por las mujeres sobre y "dentro" de sus cuerpos, se volvieron clásicos de la literatura amazónica, marcando un hito en el estudio de las teorías indígenas de la corporalidad y el pensamiento. La autora sostiene que la belleza, las habilidades, la fertilidad, los productos y los hijos, de los hombres y las mujeres, son pensamientos: son el producto de las capacidades de conocimiento cuidadosamente incorporadas de los dioses por personas de ambos géneros y puestas en acción autónomamente en su trabajo.

> Para los piaroa toda capacidad cultural es magia, incluyendo la menstruación, que es considerada junto con la cacería, la pesca y la brujería como un conocimiento transcendental adquirido por medio de *maripa teau*, o 'lecciones de magia'[3].

2 Overing 1986.

3 *Ibíd.*:147.

> Según la clasificación piaroa, toda creación para la cual una persona es responsable, es llamada *'a'kwa'*, o 'pensamiento', de esta persona. Por lo tanto, los productos del trabajo de una persona, los hijos de una persona, y una transformación de brujería, tal como la transformación del mago en un jaguar o en una anaconda, todas esas cosas se llaman 'pensamientos' de una persona[4].

Veinte años más tarde, nuevas etnografías nos permiten armar una imagen comparativa más completa sobre lo que es la sangre para los pueblos amazónicos, y explorar por qué el manejo del flujo de la sangre es tan importante para las personas y los géneros. En este capítulo, coloco los cimientos de una hematología amazónica con el propósito de comprender el significado de la sangre con relación al género, el conocimiento y la cosmología. Enfoco las siguientes cuestiones: la distinción por género y la encarnación en la sangre de los espíritus, el pensamiento y la fuerza de las personas; las técnicas de manejo del flujo de la sangre por medio de prácticas de dieta y reclusión; y los procesos de "cambio de piel" puestos en movimiento por el sangrado y el hedor de la sangre derramada.

A pesar de las inspiradoras sugerencias de Overing, el estudio de la menstruación no logró entrar a la arena principal de los debates teóricos sobre Amazonía. Por cierto, lo mismo puede decirse de los estudios de género, un concepto analítico poco popular entre los amazonistas[5]. Espero que los argumentos reunidos en este capítulo, ayuden a revertir esta situación y a dirigir los estudios de género hacia la cosmología y chamanismo.

La mayoría de las etnografías recientes sobre el chamanismo y la cosmología perspectivista amazónica, subrayan la multiplicidad transformacional del cuerpo concebido como una "piel" o una "ropa" que puede ser cambiada por otra[6]. Por otro lado, algunas etnografías, recientes y no tan recientes, también contienen estudios sobre las concepciones indígenas de la sangre con respecto a

---

4 Ibíd.:148, traducción propia.

5 Descola 2001.

6 Viveiros de Castro 1996. Ver también Rosengren 2006, Santos-Granero 2006, Storrie 2006 y Lagrou 2006.

la constitución de la persona[7]. Es necesario articular dichas nociones amazónicas sobre la sangre a las teorías actuales sobre el perspectivismo para poder posicionar el género dentro de los debates teóricos sobre el conocimiento y la cosmología. En efecto, es probable que nuestro acercamiento a la cosmología no logre dar en el blanco, si es que no colocamos en nuestra mira la cuestión de la sangre. Evidencias etnográficas sustanciosas indican que para una diversidad de grupos culturales, la sangre es concebida como un fluido que encarna a los espíritus personales, el pensamiento y la fuerza, haciéndolos cuerpo de manera diferenciada por género, y transportando conocimientos a todas las partes del cuerpo. La sangre circula tanto dentro como fuera del cuerpo de la gente. En particular, la sangre derramada tiene un efecto transformacional sobre la experiencia vivida por las personas, y abre las cortinas de comunicación y percepción que usualmente separan la experiencia diaria de los otros espacio-tiempos del cosmos. Su entrelazamiento con el chamanismo es, por lo tanto, fundamental. En toda la Amazonía, el sangrado es el "cambio de piel / cuerpo" *par excellence*, y son las mujeres quienes lo llevan a cabo de la más sobresaliente manera durante la menstruación y el posparto.

Para abordar qué es la sangre para los pueblos amazónicos regreso a la inspiración del trabajo de Overing. En el artículo mencionado arriba, la autora[8] sugiere que las relaciones de género, como todas las otras relaciones sociales, se articulan alrededor de una "noción filosófica sobre qué significa ser diferente e igual", un principio pan-amazónico que mantiene la mezcla apropiada de cosas diferentes e iguales para la creación de la existencia social. Este principio sustenta la concepción amazónica de la reciprocidad entendida, a la vez, como "una relación de igualdad y de diferencia" presente en todas las dimensiones, desde la vida diaria hasta la

---

7 C. Hugh-Jones 1979, Albert 1985, Brown 1985, Crocker 1985, Lima 1995, Reichel-Dolmatoff 1997, Karadimas 1997, Goulard 1998, Surrallés 1999, Guzmán 1997, Conklin 2001a, Gonçalves 2001, Belaunde 2001, Rodgers 2002, Garnelo 2003, Colpron 2004.

8 Overing 1986:140.

cosmología[9]. La mezcla de diferencia e igualdad sustenta todas las relaciones de reciprocidad, incluyendo las relaciones entre parejas del mismo género y de género cruzado. Los hombres y las mujeres están unidos por lazos y transacciones recíprocos en la hermandad, la seducción, el matrimonio, y otros aspectos rituales. Por lo tanto, sus relaciones también responden a una dinámica de igualdad dentro de la diferencia, y de diferencia dentro de la igualdad.

Antropólogos pertenecientes a una diversidad de escuelas teóricas han adoptado la sugerencia de Overing, pero lo han hecho principalmente con respecto a las relaciones entre hombres afines de dimensión política y cosmológica. Con respecto a las relaciones entre hombres y mujeres, la investigación se ha limitado en gran parte a los alumnos de la autora. Por ejemplo Gow, McCallum, Lagrou, y Londoño han demostrado[10] consistentemente que las relaciones de género están entretejidas por medio de procesos entrecruzados de diferencia e igualdad. Mi estudio entre los airo-pai[11] es probablemente el más extremo, puesto que mantengo que los hombres y las mujeres son, según desde donde uno se encuentre, ya sea una misma especie o dos especies diferentes. No dos especies de humanos, sino dos especies de pájaros. El género atraviesa la cosmología perspectivista airo-pai.

Desde el punto de vista de los dioses airo-pai, los hombres son oropéndolas (*Icteribus sp*.), pájaros cantores carnívoros y tejedores de nidos que cuelgan como grandes bolsas de paja del alto de las ramas de los árboles. Las mujeres son habladores loros verdes (*Amazona sp*.), que se nutren de semillas y anidan en los huecos en lo alto de los troncos. Por lo tanto, cada género, o más bien cada especie de pájaro, tiene su propio nido donde crían a sus pequeños, así como sus tecnologías materiales, su comida, sus estrategias defensivas y sus concepciones sobre las relaciones de poder y de género dentro de su propia especie. Los hombres son los hijos de sus padres y las mujeres son las hijas de sus madres. Sin embargo, esta

---

9 Overing 1981.

10 Gow 1991, McCallum 200, Lagrou 1998 y Londoño 2001.

11 Belaunde 2001.

diferenciación por especie saca a relucir la igualdad entre los géneros puesto que, tanto los hombres como las mujeres, tienen las mismas responsabilidades hacia la crianza de sus pequeños. Conversamente, desde el punto de vista de los vivos, los hombres y las mujeres son una misma *pai,* "gente". Por lo tanto, su diferenciación es construida a partir de su igualdad. A los pocos días después del parto, los genitales de las niñas recién nacidas son operados y el borde oscuro de la *canihuë neanco,* "piel/cuerpo", de sus labios menores es cortado, causándoles sangrado. La vagina de las niñas es abierta —igual que un nido de loro— porque de otro modo se considera que la niña permanecería *ëmëje paiye*, "parece hombre", es decir, sin sangrar. La habilidad de sangrar, culturalmente construida a través de la manipulación de la piel/cuerpo de los genitales femeninos, establece la distinción culturalmente significativa entre los géneros, pero no lo hace de una manera rígida ni definitiva. Se dice que las mujeres "parecen hombres" cuando no llevan ningún rastro de sangre, es decir, ningún rastro visible pero tampoco ningún rastro del hedor de la sangre. Se dice que los hombres "parecen mujeres" cuando tienen algún rastro, o el hedor, de su propia sangre o de la sangre de otros. Aunque el sangrado es concebido como un atributo femenino, ambos géneros son susceptibles de sangrar, y para ambos el derrame de sangre está inextricablemente unido a procesos de cambio de *canihuë*, "piel/cuerpo". Esta muda es necesaria para obtener fertilidad y renovación, pero también vuelve a los hombres y las mujeres vulnerables al ataque de espíritus sedientos de sangre. El respeto de periodos de dieta y de reclusión es la técnica cultural elaborada para manejar el flujo de sangre de ambos géneros y regular la dinámica transformacional puesta en marcha por el sangrado y el hedor de la sangre.

Partiendo de la etnografía airo-pai, a fin de colocar los cimientos de una hematología amazónica, sostengo que la sangre constituye el vehículo principal tanto de la igualdad como de la diferencia entre los géneros. La sangre es una relación que une y que divide a los seres humanos, en hombres y en mujeres. En efecto, una variedad de etnografías muestra que la sangre es concebida como una relación porque circula por el cuerpo poniendo a todas sus partes en comunicación y llenándolas de pensamiento

y fuerza para llevar a cabo acciones con propósitos socialmente significativos. Nadie expresa mejor esta idea que Brown[12], en su introducción al estudio de la magia awajún (aguaruna), cuando le hace a Shajián Wajai una pregunta aparentemente trivial: "¿La gente piensa con la cabeza o con el corazón?".

> Él tomó una vasija de masato que su esposa le entregó y dijo deliberadamente: "La gente que dice que pensamos con nuestras cabezas está equivocada porque nosotros pensamos con nuestro corazón. El corazón está conectado con las venas, que llevan los pensamientos en la sangre para todo el cuerpo. El cerebro solo está conectado a la espina dorsal, ¿no es así? Entonces, si pensáramos con nuestro cerebro, ¡solamente seríamos capaces de mover el pensamiento hasta nuestro ano!"[13].

Con característico sentido del humor amazónico, Shajián Wajai deja claro que la sangre no es algo que debe ser constantemente derramado, sino que debe ser transportado por las venas llevando pensamientos a todas las partes del cuerpo. El corazón es el centro que propulsa los pensamientos para que alcancen todos los órganos y permitan que la persona actúe en el mundo en interacción con los demás. La comida, los objetos, las palabras, la música, los olores, los hijos producidos, son la manifestación de la buena circulación de los pensamientos de una persona, los cuales se exteriorizan en la realidad física a través del trabajo hábil y esforzado. En awajún, así como en muchos idiomas amazónicos, "pensar" implica la noción de recordar con compasión a los que uno ama y hacer algo para aliviar o evitar que pasen necesidades y dolores[14]. Por lo tanto, los pensamientos que circulan

---

12 Brown 1985.

13 *Ibíd.:*19, traducción propia.

14 Para comparar, en Iquito, una lengua Zápara del Perú, el concepto indígena de pensamiento es expresado por *saminíjuuni,* "preocuparse por alguien", y *tar++ni,* "extrañar a alguien". Es de anotar que "brindar comida" es *saminiini*, evidenciando el lazo profundo entre pensamiento y cuidados alimenticios (Beier and Michael 2003, 2004, 2004; Sullón 2005: 9).

en la sangre se traducen en actos productivos para prodigar cuidados a los parientes.

Nociones similares se encuentran en la mayoría de los otros grupos culturales. En yine (piro), *giglenshinikanuta* significa "memoria, amor, pensamiento, y pensar en alguien". El recuerdo de los cuidados recibidos de los demás sustenta los verdaderos lazos de parentesco y el sentido de la experiencia vivida y la historia. En cambio, la falta de generosidad acarrea la ruptura del parentesco[15]. En candoshi, la expresión característica *magochino,* "mi corazón piensa", significa más explícitamente "mi corazón piensa en alguien o en algo con respecto a alguien", puesto que los pensamientos siempre están dirigidos hacia el beneficio efectivo de alguien que uno lleva en mente, o más bien, en el corazón[16]. Entre los wari y los airo-pai, se dice que los perezosos, tacaños y envidiosos, incapaces de prodigar cuidados a los demás, "no tienen corazón" porque "no saben pensar"[17]. Esta falta de corazón implica una falta de cuerpo, dado que las personas sin pensamientos no realizan ningún tipo de actividad corporal productiva hábil. Sus cuerpos "no valen", según el decir airo-pai. La falta de pensamiento, la falta de cuerpo y la falta de parientes están, por lo tanto, inextricablemente entrelazadas, un punto que es a menudo explícito en las semánticas amazónicas, como, por ejemplo, en el idioma sharanahua en el que la expresión "mis parientes" significa literalmente "mi carne"[18].

Aunque el corazón es el centro de pensamiento de una persona, esto no significa que monopolice todos los procesos de pensamiento. Los pensamientos también pueden residir en otras partes del cuerpo, pero el corazón los junta todos bajo un mismo latido y flujo de sangre. Pensar con el corazón significa pensar como un todo fluido, y no como pedazos desconectados. Es más, el centro del pensamiento no está necesariamente confinado a un órgano

15 Gow 1991:150.

16 Surrallés 1999:128.

17 Conklin 200a1:143, Belaunde 2001:107.

18 Siskind 1973:22.

definido fisiológicamente. Entre los cashinahua, por ejemplo, se dice que todas las partes del cuerpo tienen pensamiento, puesto que todas tienen espíritus *yuxin* cargados por el flujo de sangre y el aliento, y moldeado en el cuerpo humano. Un cuerpo viviente se sustenta de sus capacidades espirituales de conocimiento y acción, y está continuamente aprendiendo en interacción con los demás en la medida en que se exterioriza en sus productos de trabajo. Por esta razón, una persona plenamente conocedora, una *haida haiyaki*, es alguien cuyo cuerpo entero es conocedor y que es trabajador y generoso con los productos de su trabajo[19].

Entre los muinane, el centro del pensamiento se ubica en el "canasto de conocimiento" de una persona, correspondiente a la caja toráxica, y se alimenta de la escucha de las palabras de consejo de los antiguos y del consumo de alimentos espirituales, tales como el tabaco y la coca para los hombres, y la yuca, la pimienta y las plantas perfumadas para las mujeres[20]. Entre los macuna, *üsi*, un espíritu vital unido al aliento, reside en el corazón donde se combina al *tüoiare*, una capacidad de aprendizaje basada en el oído y la imitación. Los pensamientos son grabados en los "algodones de los oídos" y guardados en varios "bancos de pensamiento", uno de los cuales, en el caso de las mujeres, se encuentra en el útero, y en el caso de los hombres, es una extensión del cuerpo masculino, un banco ceremonial usado para sentarse en las noches de mambeadero, hablando y tomando coca y tabaco[21]. Entre los wari, la fisiología del corazón está inextricablemente unida al afecto, a la digestión y al aliento. El corazón transforma la comida en sangre por medio de la respiración. Cuando una persona hace un esfuerzo físico, sus latidos se aceleran, lo cual facilita la transformación de comida en sangre y una buena circulación, lo cual, a su vez, lleva a la acumulación de grasa corporal y de fuerza para poder continuar trabajando, produciendo comida para uno mismo y los parientes. Las personas con pensamientos son trabajadoras, robustas y salu-

---

19 Kensinger 1995:246, Lagrou 1998:78, McCallum 2001:5, Deshayes y Keifenheim 2003:105.

20 Londoño 2004:28.

21 Mahecha 2004:160.

dables, mientras que los perezosos, tacaños y envidiosos, son flacos y enfermizos. La tristeza también contrae el corazón, impidiendo la buena circulación y conduciendo a la pérdida de grasa y, finalmente, a la muerte[22].

El corazón y el flujo de la sangre son, por lo tanto, el eje de la existencia de la persona constantemente en transformación a lo largo de su ciclo de vida. Esta idea también es prominente en el trabajo pionero de Crocker[23] sobre la "hidráulica" bororo del *raka*. La sangre y sus derivados, el semen y la leche, son *raka*, el sitio de los *bope*, principios de transformación orgánica, y de los *aroe*, las almas-nombres eternas que son recicladas por las generaciones y que sustentan a todos los seres vivientes con su vitalidad espiritual. La sangre carga en su flujo a las inmortales almas-nombres, llevándolas por el curso irreversible de la vida e historial social de una persona, y permitiendo que la persona pueda aprender, trabajar y moverse por apetitos depredatorios específicos. Como explica el autor, debido a sus sangres, los hombres cazan, las mujeres recolectan, los pájaros vuelan y los jaguares matan[24].

El estudio de Crocker sobre los bororo proporciona elementos claves de hematología amazónica también encontrados en las etnografías de otros pueblos, y que resumo en lo siguiente. Los bebes nacen con poca sangre. Por esta razón, sus espíritus están débilmente conectados a sus cuerpos, tienen poco conocimiento, y pueden enfermarse y morir fácilmente. La conexión de sus espíritus aumenta a medida que adquieren más sangre al comer y al incorporar nombres y otras capacidades de fuentes espirituales. Durante la infancia, el aprendizaje por imitación y escucha de palabras de consejo sigue líneas definidas por género, y culmina en la pubertad, cuando los muchachos y las muchachas alcanzan el mayor potencial de sus sangres. A partir de ese momento, deben de ejercitar sus capacidades "copulando, llevando a cabo trabajo

---

22 Conklin 2001a:143.

23 Crocker 1985:45.

24 *Ibíd.*:36.

físico, bailando y cantando"[25]. En su juventud, los hombres y las mujeres tienen diferentes sangres, conocimientos, fuerzas y apetitos, y la sangre menstrual y de posparto de las mujeres es peligrosa para los hombres, ya que perturba el flujo de su sangre.

Por lo general, las enfermedades implican un desequilibrio que afecta el volumen, la velocidad, la temperatura, el color, el olor, y/o la textura de la sangre. Los estados emocionales también son estados de la sangre y pueden terminar en enfermedad. La rabia, en particular, implica una aceleración y un calentamiento de la sangre, y debe de ser manejada con cuidado. El respeto de periodos de dieta y reclusión, incluyendo abstinencia sexual, es una técnica clave de regulación del flujo de la sangre. Los períodos de dieta y reclusión son observados por hombres y mujeres individualmente, y en menor medida, colectivamente por todas las personas relacionadas a ellos[26]. La sangre corre de generación en generación, y por medio de sus sangres y sus derivados, semen y leche, los hombres y las mujeres transmiten a sus hijos de ambos géneros sus características personales "físicas, morales y espirituales"[27]. La sangre también une a los que comparten residencia en círculos de apoyo y de venganza en caso de prejuicio y/o muerte de un ser querido. A medida que pasa el tiempo, los que viven juntos comparten sus fluidos y se van volviendo semejantes. Con la edad, la sangre de ambos géneros se debilita y la conexión de sus espíritus se atenúa. Los hombres y las mujeres pierden su pulsión predatoria, lo cual se manifiesta en la pérdida de los dientes. Finalmente, los ancestros nunca pelean, nunca se enferman porque no tienen sangre[28].

---

25 *Ibíd.*:42.

26 Respetar un periodo de dieta y reclusión juntos, es una afirmación de los lazos de parentesco (Da Matta 1976). Durante la gestación, el parto y el posparto, la dieta y reclusion son instrumentales en la construcción de la paternidad responsable de los hombres, usualmente llamada covada, que asegura el bienestar del feto y la madre (Ladeira 1997; Rival 1998; Belaunde 2005:271).

27 Crocker 1985:109.

28 *Ibíd.:* 117.

Varias etnografías más recientes establecen nuevos y más detallados lazos entre la sangre, el género y el conocimiento. En su estudio sobre la constitución de la persona cashinahua, McCallum[29] sostiene que el cuerpo y el género son inseparables porque no hay un cuerpo pre-existente al género. Más bien, el "género es conocimiento hecho cuerpo". Siguiendo la línea de este argumento, propongo que la encarnación del conocimiento en el cuerpo de personas diferenciadas por género va de la mano con la diferenciación de la sangre por género. Por ejemplo, Guzmán[30] menciona el caso de un hombre quichua canelo que tuvo una transfusión sanguínea después de un accidente. Cuando se despertó, preguntó preocupadamente si había recibido la sangre de una mujer o de un hombre, porque si hubiese recibido la sangre de una mujer habría incorporado aspectos de esta mujer. Lo que diferencia la sangre de una mujer de la sangre de un hombre, no es una esencia de género inmutable, sino más bien las experiencias de vida de tal hombre y tal mujer: lo que aprendieron, comieron, hicieron, y con quién; los poderes espirituales y nombres que recibieron, y de quién; la compañía que compartieron la mayor parte del día y en sueños. Todas esas experiencias vividas se hacen cuerpo en la sangre, diferenciando a los hombres de las mujeres, así como diferenciando a una persona de la otra de una manera única. Las diferencias entre hombres, por un lado, y entre mujeres, por el otro, son altamente significativas y no pueden ser reducidas a identidades de género *en bloc* pre-definidas ni estáticas. Cada persona encarna en su cuerpo, ser hombre o ser mujer, de manera propia.

Las etnografías también muestran que, por lo general, la sangre masculina es considerada más espesa, oscura, caliente, y lleva pensamientos más fuertes que la sangre femenina, debido a que usualmente el trabajo de los hombres requiere más concentración de esfuerzo físico y valor para enfrentar el peligro. Pero esto depende del trabajo efectivamente llevado a cabo por cada hombre. La vista de las venas de un hombre latiendo de manera protuberante bajo su piel, es una prueba de sus pensamientos masculinos. Esto

---

29 McCallum 2001:5.

30 Guzmán1997:57.

no significa que la sangre masculina es mejor que la sangre femenina. Más bien, quiere decir que cada persona tiene el tipo de sangre correspondiente a sus propios espíritus, pensamientos y trabajos personales. Es más, las mujeres trabajadoras tienen más fuerza en la sangre que muchos hombres; ¡por cierto más fuerza que los moradores urbanos que se la pasan sentados detrás de un escritorio el día entero![31] Se podría argumentar que el término "vitalidad" es más apropiado para describir el concepto amazónico. Sugiero, sin embargo, que la vitalidad y la fuerza se refieren a dos nociones diferentes aunque íntimamente relacionadas. La vitalidad se refiere a los espíritus, las almas y/o nombres, que infunden vida, conocimiento y fuerza en la sangre[32]; mientras que la fuerza es más específicamente la habilidad de llevar a cabo un trabajo hábil que requiere concentración, disciplina y sudor, es decir, "aguante" y "sufrimiento", como a menudo dicen los pobladores amazónicos cuando hablan en castellano. La fuerza es, por lo tanto, una demostración crucial de vitalidad espiritual. Esta idea está claramente presente, por ejemplo, en las palabras uitoto de conocimiento, llamadas *rafue*. El *rafue* de los hombres, infundido con la vitalidad espiritual de la coca y el tabaco no es sino puro *bakaki*, "cuento", si es que los hombres no "hacen amanecer la realidad" con el sufrimiento y el sudor de su trabajo[33]. El sudor es "el camino del nacimiento", tanto del nacimiento de los productos, como del nacimiento de los hijos. Como explican las mujeres Yine, "hacer fuerza", sudar y aguantar el dolor solitas son los medios por los cuales las mujeres hacen amanecer a los hijos en este mundo[34].

Sin embargo, es justamente la demostración de fuerza y pensamiento de las mujeres durante el parto lo que más significativamente separa la sangre de las mujeres de la de los hombres. En

---

31 Colpron 2004:202, Goulard 1998:119, Surrallés 1999:103.

32 Rosengren 2006 y Santos-Granero 2006.

33 Candre y Echeverri 1993:162, Echeverri 2000:43.

34 Belaunde 1993:134. En Iquito *m+ra,* "hijos", y *m+r++ni,* "engendrar, tener hijos", están semánticamente relacionados a *m+r+taani*, "aguantar, resistirt"; *cut++ni* es "nacer", *cut++t++ni,* "cuidar a una mujer que está dando a luz", y *cut+t++ni*, "amanecer" (Sullón 2005:7; Huamancayo 2005:8).

toda la Amazonía, se considera que la sangre del posparto es la forma de sangrado que acarrea los mayores peligros para el padre, el recién nacido y la madre, así como para las personas que comparten su existencia. La menstruación ocupa el segundo lugar, y las etnografías indican que la sangre menstrual es considerada como una forma de sangre de parto en la medida en que, a menudo, es atribuida a una interrupción del embarazo y/o a la purga de sangre excesiva y/o sucia, necesaria para iniciar un nuevo embarazo. Por cierto, la menstruación no es concebida como un proceso orgánico "natural". Es producida por otros, por medio de intervenciones rituales y manipulaciones físicas de los genitales femeninos, incluyendo relaciones sexuales. En efecto, las ideas que las relaciones sexuales causan la menstruación, que las mujeres sexualmente inactivas se "secan", y que se requiere acumular grandes cantidades de semen —de uno o más padres— en el útero para que se lleve a cabo el embarazo, son comunes entre los pueblos amazónicos[35]. También se suele atribuir la menstruación al carácter reptil de las mujeres, por el que mudan de "piel/cuerpo", y a la sincronicidad entre la menstruación y los ciclos de la luna.

Es de anotar que, entre los diferentes grupos culturales, así como dentro de un mismo grupo cultural, los hombres y las mujeres pueden tener varias concepciones, no necesariamente consistentes ni integradas, de la menstruación. Hay pocos estudios etnográficos sobre este tema específico. Sin embargo, las evidencias de las que disponemos indican que, según la visión amazónica, la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la contracepción, y el (posible) aborto, conforman etapas entrelazadas del proceso de gestación. Metodológicamente, esto implica que toda etapa del proceso debe de ser comprendida con respecto a las otras[36]. Para captar el significado del sangrado menstrual y de posparto debemos, por lo tanto, situar el sangrado dentro del proceso de la gestación: La gestación se inicia como una posibilidad con la menstruación; es llevada a cabo con la acumulación de semen

---

[35] Reichel-Dolmatoff 1997:62, Albert 1985:580, McCallum 2001:17, Conklin 2001b:53; Rodgers 2002:107.

[36] Belaunde 1997.

en el útero; y llega a un término con el sangrado del posparto. Es decir, el sangrado marca tanto el principio como el término de un proceso de desdoblamiento y generación de un nuevo ser. Por cierto, a través de la Amazonía, el sangrado menstrual y de posparto de las mujeres es concebido como un peligroso proceso de desdoblamiento efectuado a través de un "cambio de piel/cuerpo"[37].

Para adentrarnos en el estudio del sangrado, por lo tanto, debemos dirigir la atención hacia esos grandes maestros del desdoblamiento, que son las serpientes y la luna. En toda la Amazonía, el sangrado de las mujeres es atribuido a la íntima relación entre las mujeres y la anaconda. La anaconda es, en efecto, un maestro de desdoblamiento porque tiene una lengua y un pene con dos puntas, vive tanto en el agua como en la tierra y los árboles[38], y encarna en su cuerpo a la serpiente cósmica, tanto subacuática como el celestial arco iris, que es la "madre" o "dueña" de todas las serpientes. Así como las serpientes, las mujeres mudan de piel/cuerpo y producen sustancias venenosas. Su veneno, según Guss[39], como sostiene para los yekuana, "es el más tóxico y salvaje de toda la cultura". Pero para un pueblo de los bosques tropicales acostumbrado a derivar su mantenimiento del uso de los venenos, la menstruación es un precioso don. Más que cualquier otro veneno utilizado por los yekuana en el día a día —*curare,* veneno de cacería, *barbasco,* veneno de pesca, yuca amarga, sustancias sicoactivas de origen animal y vegetal, etc.— el sangrado de las mujeres acarrea las transformaciones dramáticas y requiere de procesamientos cuidadosos. También tiene el poder de volver ineficiente a los demás venenos, una idea que es compartida por varios otros grupos culturales. El *curare* y el *barbasco*, y hasta el veneno de las serpientes, son malogrados por la menstruación[40]. El masato se vuelve hediondo y peligroso. Los

---

37 En Iquito, *Qu++raqui*, "menstruación", es la forma radical de la que deriva *qu+raani*, "pelar, sacar la piel". *Qu+racama* es una choza utilizada por las mujeres durante sus periodos que es considerada un lugar peligroso, y *qu+rana* significa "peligro" (Sullón 2005:5).

38 Lagrou 1998:241.

39 Guss 1990:67.

40 Brown 1985:615.

instrumentos materiales, las cerbatanas, las canastas, las trampas de pesca y caza, se vuelven inútiles. Los cazadores fallan sus tiros y se vuelven irritables[41]. Los chamanes también son afectados. Sufren dolores de cabeza, hemorragias nasales y hinchazones del baso, y se vuelven incapaces de contactar a las divinidades. Durante las sesiones chamánicas atraen a espíritus sedientos de sangre y tienen enloquecedores "malos viajes"[42]. Por lo general, la contaminación con la sangre de las mujeres es considerada como una de las principales causas de enfermedad[43]. Según los macuna, el hedor de la sangre de las mujeres "mata los pensamientos de la gente", ensuciando sus "algodones de los oídos" con calor y volviendo a la gente rabiosa. [44]En otras palabras, la sangre derramada del cuerpo de las mujeres afecta a la sangre que circula dentro del cuerpo de hombres y mujeres, destruyendo su capacidad de transportar espíritus, pensamientos y fuerza a todas las partes del cuerpo. Retomando la expresión macuna, se podría argumentar que la sangre derramada por las mujeres es un "matador de pensamientos" y de agencia hábil, y es, por lo tanto, altamente negativa. Al mismo tiempo, el respeto de periodos de dieta y reclusión limpia y restaura el flujo de la sangre de las mujeres, haciéndolo más fuerte y lleno de pensamientos. También confiere a las mujeres una vida más larga que la de los hombres[45].

El éxito de la transformación de las mujeres cuando están sangrando depende del respeto de estrictas restricciones, por ellas mismas, principalmente, y también en menor medida por sus parejas. Por lo general, las mujeres sangrantes interrumpen casi todas, o por lo menos algunas, de sus actividades diarias, y observan un periodo de abstinencia sexual, alimentándose solamente de comida considerada "blanda", como vegetales y carne de animales y pescado caracterizados por tener "poca sangre". Su dieta excluye la

---

41 Lima 1995:203, Rivas 2004:15.

42 Arévalo 1986:155, Fausto 2001:342, Belaunde 2001:53.

43 Garnelo 2003.

44 Mahecha 2004:06, Århem *et al* 2002:207.

45 Hugh-Jones 1979.

carne de animales caracterizados por tener "mucha sangre", como el tapir. Las mujeres también evitan ir al río o al bosque, tocar cualquier pieza de cultura material, y acercarse a los hombres, o andar por los caminos por los que ellos andan. Las restricciones son respetadas con particular rigor durante la menarquia y el posparto, pero también son respetadas de menor manera en cada periodo de sangrado menstrual. Actualmente, entre muchos grupos culturales, existe una tendencia a abandonar estas prácticas, así como otras prácticas reproductivas indígenas, como la contracepción y el espaciamiento del nacimiento de los hijos[46]. En el pasado reciente, sin embargo, en una gran variedad de grupos, la pubertad femenina era investida de la mayor significación social, y era celebrada en extraordinarias festividades en las que se reunían extensas redes de parientes para beber y danzar[47].

Los hombres participaban plenamente de la organización de la festividad de la menarquia, y también eran ritualmente responsables por el cuidado de las mujeres, cada vez que estas se encontraban en reclusión. Entre los macuna, hasta el día de hoy, los hombres curadores tienen por responsabilidad de cantar y suministrar a las mujeres pintura corporal roja *carayurú* (*Bigmonia chica*) para cubrir el mal olor de su piel/cuerpo cambiante, con un halo de imperceptibilidad espiritual, protegiéndolas contra el ataque de espíritus sedientos de sangre[48]. Las muchachas escolares que estudian lejos de casa, reciben regularmente paquetes de *carayurú* cantado por sus parientes curadores en la comunidad. A menudo, los hombres cocinan y cuidan a los niños, mientras sus esposas se encuentran recluidas[49]. Por lo tanto, el sangrado de las mujeres establece una arena en la que los conflictos y el equilibrio de las relaciones de poder y la interdependencia entre los géneros son puestos en evidencia.

---

46 Belaunde 2005:141, Mahecha 2004:162.

47 Gow 1999:235, Valenzuela y Valera 2005:60, Guss 1990:165.

48 Ideas semejantes sobre la pintura corporal roja (*carayurú Bigmonia chica* y/o *achiote Bixa orellana*) se encuentran en toda la Amazonía (Vilaça 1992:67).

49 Mahecha 2004:170, Århem *et al* 2004:210.

De todos los aspectos relativos al sangrado de las mujeres, el único tema que ha generado una profusión de escritos antropológicos es la supuesta subordinación ritual de las mujeres a los hombres. La existencia de una variedad de mitos amazónicos en los que el origen de la menstruación se remonta a la pérdida del poder femenino, expresado, por ejemplo, en las historias que cuentan que anteriormente eran los hombres, no las mujeres, los que sangraban, ha servido de sustento a muchos antropólogos para sustentar la idea que las mujeres tienen universalmente un estatus social subordinado al hombre. No obstante, algunos autores argumentan que esta subordinación ritual de las mujeres no se transpone a la vida diaria[50]. Que estas narraciones míticas sean, o no sean, índices de una jerarquía masculina, es innegable que categóricamente asignan el sangrado a las mujeres, sancionando la imposición de restricciones severas sobre ellas. Pero es igualmente innegable que estos relatos asignan a los hombres la difícil responsabilidad de "curar al mundo" y de cuidar a las mujeres sangrantes en un cosmos lleno de peligro y de venganza[51].

Por lo tanto, en vez de leer estos mitos como meros índices de subordinación femenina, sugiero, siguiendo las huellas de Overing[52], leerlos como relatos sobre el proceso de diferenciación de género de los cuerpos y de las responsabilidades rituales. En el repertorio mítico de cada grupo cultural, los relatos sobre la

---

50 Murphy y Murphy 1974, Ladeira 1997, Garnelo 2003, Franchetto 1999, Lasmar 2002, Jackson 1992, Coimbra y Garnelo 2003.

51 Según los macuna, la menstruación apareció cuando los cuatro *Ayabaroa,* "Seres Vivientes", masculinos robaron las flautas del *yuruparí* a *Rõmi Kumu*, la "Mujer Curadora del Mundo". Entonces ella los maldijo de la siguiente manera: "Ya que me quitaron esa 'cosa', aunque ustedes sean buenos curadores y tengan mucho conocimiento, ustedes van a vivir en problemas con otras tribus, hasta el fin del mundo" (Mahecha 2004:158). Durante los rituales de la pubertad masculina, los muchachos son sujetos a restricciones semejantes a las de las mujeres sangrantes y los hombres homicidas. Se considera que, si rompen su dieta y reclusión, los muchachos podrían quedar embarazados del *yuruparí*, enloquecerse y/o morir (Århem *et al* 2004:224).

52 Overing 1986.

menstruación no existen aislados del resto, sino que pertenecen a ciclos míticos más amplios que cuentan la adquisición de las agencias propiamente femeninas y masculinas. Algunos relatos cuentan la adquisición de la menstruación o del sangrado del posparto, otros de los genitales, otros de la lactancia, otros cuentan cómo las mujeres aprendieron a dar a luz por la vagina, y así sucesivamente. A lo largo del proceso de diferenciación por género, lo masculino y lo femenino se enfrentan el uno al otro, llevados por sus apetitos de comida y sexo, moldeando sus cuerpos y adquiriendo conocimientos y responsabilidades.

El mito de origen de los piaroa[53], es un buen ejemplo. *Buok'a* tenía un pene tan largo que solía cargarlo enroscado alrededor de los hombros. Las mujeres lo adoraban, pero en lugar de satisfacer su deseo, las volvía insaciables de sexo. Lleno de celos, *Wahari*, esposo de las mujeres y hermano menor de *Buok'a*, rebanó el pene de *Buok'a'* hasta que quedó de un tamaño más pequeño. Como las mujeres copularon con *Buok´a* sangrante, adquirieron la menstruación. Cuando menstruaron, las mujeres pararon todas sus labores y *Wahari* "se quedó con todo el trabajo por hacer". Entonces *Wahari* decretó: "Los hombres no deben menstruar, las mujeres deben hacerlo". El mito airo-pai sobre la *vagina dentada*[54] proporciona un relato complementario. Las esposas de Luna tenían un par de mandíbulas titiritantes en la vagina que amenazaban con castrar a cualquiera que se acercara. Luna utilizó el mordisco de las vaginas de sus esposas para hacerse palmas en las manos y los pies. Después, con sus nuevas manos, torció un pedazo de fibra de chambira (*Astrocaryum tucume*) e hizo un hilo con el que arrancó sus mandíbulas de las vaginas de sus esposas, causándoles sangrado. Estos dos relatos, que algunos antropólogos atribuirían a una versión amazónica de la ansiedad de castración[55], son, más precisamente, historias sobre el moldeado mutuo de cuerpos y apetitos moderados y diferenciados por género. Mientras que las mujeres

53 *Ibíd.*

54 Belaunde 2001:63.

55 Gregor 1985.

piaroa tenían un apetito insaciable de sexo, las mujeres airo-pai lo rechazaban ferozmente. Al final, *Buok'a* no es castrado, sino que adquiere un pene de tamaño normal, y Luna usa la amenaza de castración de sus esposas para obtener manos y pies hábiles, y para desarmar a las feroces vaginas. Sin embargo, ambos relatos colocan con claridad que la adquisición de cuerpos conocedores y diferenciados por género, van de la mano con la instauración de la rivalidad y la venganza: la venganza de la sangre.

El significado de la venganza con relación a las transformaciones acarreadas por el sangrado se entiende mejor cuando tomamos en consideración el hecho que el ciclo de las mujeres también está íntimamente asociado a la luna. La luna gobierna las mareas, las crecientes y menguantes de todos los líquidos, incluyendo la sangre que corre por serpenteantes ríos, venas y nervios, respectivamente, en el paisaje, en los cuerpos y en las plantas. Luna es un personaje principal de la cosmología y la mitología amazónicas, a menudo emparejado a la serpiente anaconda, así como en la figura cashinahua de *Yube,* "Luna/Serpiente"[56]. Sin embargo, esta figura ha sido dejada de lado por la mayoría de los debates teóricos. En particular, existe un gran vacío con respecto a un tema mítico presente en toda la Amazonía, y que podríamos llamar la historia del incesto de Luna. En otro escrito[57], intento comenzar a llenar este vacío llevando a cabo un análisis comparativo de este tema. Con característico sentido del humor amazónico, numerosos relatos —ya sea relatos cortos separados, o secciones de relatos más largos—, cuentan que el origen del sangrado de las mujeres se remonta a la relación incestuosa entre Luna y su hermana[58]. Típicamente, la historia cuenta

---

56 Lagrou 1998:240.

57 Belaunde 2005.

58 Entre los desana, la mujer incestuosa es la hija de Luna (Reichel-Dolmatoff 1997:165). Entre los iquito, es la suegra de Luna (Huamancayo 2005:3). Entre los uitoto (Belaunde s/f) el deseo de la muchacha de conocer la identidad de su amante es instigado por su madre, y entre los Shipaia, (Lévi-Strauss 1964:318), es instigado por su hermano no-incestuoso. El análisis comparativo del significado social de estas variaciones aún debe ser llevado a cabo.

lo siguiente: Luna visita a su hermana de noche, escondiendo su identidad en la oscuridad. Deseosa de saber quién es su amante, su hermana le marca la cara con huito(*Genipa americana*). Las andanzas incestuosas de Luna, son reveladas cuando ella reconoce la imprenta de su palma en la cara de su hermano. Entonces Luna es avergonzado y/o puesto a muerte, a menudo por decapitación, literalmente perdiendo la faz y dejando su cabeza decapitada suspendida en el cielo en recuerdo de sus hazañas. La versión Sharanahua, documentada por Siskind[59], es un buen ejemplo.

> Escucha, te voy a contar, me dijo Basta:
> En la oscuridad, Luna le hizo el amor a su hermana.
> Era de tarde y siguió haciéndole el amor.
> Ella se preguntó quién era su amante. Entonces, en la oscuridad, le pintó la mitad de la cara con huito negro. Al día siguiente, fue a mirar a los hombres por el camino. De pronto, vio al hombre. ¡No, no puede ser, es mi hermano mayor el que está con huito en una mitad del rostro!
> ¡Que te mueras!, le dijo. ¡Que un extranjero (*nawa*) te mate!
> Él se escapó corriendo de su rabiosa hermana, llorando…

Como muestro en otro escrito[60], las numerosas variaciones del relato del incesto y puesta a muerte de Luna, encontradas a través de la Amazonía, tienen como tema común una búsqueda de conocimiento: el deseo de saber quién es el amante, un deseo satisfecho por medio del primer acto de escritura de una mujer, el cual acarreó la muerte de Luna. Antes de partir para el cielo, Luna deja la sangre de su muerte en recuerdo a las mujeres, en venganza por el hecho que una mujer marcó su cara con la palma de la mano. Varias versiones del mito en diversos grupos culturales, cuentan también que después de sangrar las barrigas de las mujeres crecieron embarazadas, estableciendo una relación directa entre la menstruación y el comienzo de la gestación. Luna, brillante en el cielo con la escritura del incesto en el rostro, es un padre muerto

---

59 Siskind 1973.

60 Belaunde 2005:261-80.

primordial que rompe la oscuridad de la noche y de la ignorancia, y que impone su venganza sobre los vivos por medio de la sangre derramada por las mujeres durante la menstruación y el posparto. Su vergüenza y muerte generan la condición *sine qua non* para la existencia del parentesco a lo largo del tiempo: la memoria del incesto y la matanza primordiales que es reactualizada en la sangre por la que nacen los hijos.

De estos relatos míticos, emerge que las diferencias entre las sangres de los hombres y las mujeres reflejan sus diferentes conocimientos de Luna y del incesto. Por cierto, entre varios grupos culturales, cuando las mujeres sangran se dice que "ven a Luna", reactualizando en el flujo de su sangre, los eventos míticos del incesto y la matanza de Luna[61]. Sin embargo, la gran mayoría de los estudios antropológicos siguen el paradigma del incesto dominante de la teoría de la alianza, y excluyen a la menstruación de su análisis. Este es el caso en las Mitológicas de Lévi-Strauss'[62] y en la etnografía sharanahua de Siskind[63]. En ambos casos, la menstruación solo aparece brevemente como un dato etnográfico sin mayores implicaciones teóricas. A excepción de los estudios sobre los barasana[64], el énfasis es casi unilateralmente colocado sobre la instauración del intercambio de mujeres entre hombres afines: un intercambio que es indirectamente implicado por los antropólogos (ya que rara vez es mencionada en los relatos), a partir de la expulsión del hermano incestuoso. Mi propia lectura de la historia del incesto de Luna sigue las explicaciones de Tomás Román, un líder uitoto de Colombia. En una charla dada en noviembre de 2004, en la Universidad de Colombia, con sede en Leticia, explicó claramente en castellano que, aunque los animales, refiriéndose a

---

61 El escuchar la narración de la historia del incesto de Luna tiene un efecto preformativo sobre las mujeres y puede efectivamente causarles un sangrado, tal como señala Siskind (1973:57) para los Sharanahua. Kensinger (1995:35) también menciona que a cada menstruación "los hombres y las mujeres son hechos recordar de las consecuencias del incesto".

62 Lévi-Strauss 1964:318.

63 Siskind 1973.

64 C. Hugh-Jones 1979, S. Hugh-Jones 1979.

los mamíferos terrestres, especialmente las huanganas, eran gente en los tiempos míticos y aún eran muy similares a los uitoto, en la medida en que cuando andaban por la selva vivían organizados en grupos siguiendo a un líder. También eran muy diferentes de los uitoto porque: "No recuerdan a sus padres. Cuando están crecidos no reconocen a sus padres. Por eso cometen incesto"[65].

Siguiendo las explicaciones de Tomás Román, sugiero que la historia del incesto de Luna es un relato de cómo la memoria hace posible que las mujeres diferencien a sus hermanos de sus esposos. Al sangrar, las mujeres afirman a través de su cuerpo, su conocimiento del incesto y su habilidad de reconocer a sus parientes. Por lo tanto, el mito coloca la diferenciación entre el hermano y el esposo desde la posición femenina, y no la posición masculina, tal como lo hace la teoría de la alianza. Sangrar es una capacidad de conocimiento que implica consecuencias con el mayor significado social, y por esto, puede ser vista como una forma de poder femenino y no como un índice de subordinación femenina. Al mismo tiempo, el conocimiento del sangrado no está restringido solamente a las mujeres, puesto que los hombres también nacen de la sangre derramada por las mujeres y también pueden sangrar o causar sangrado en sí mismos y los demás. Aunque es prohibido entre los humanos vivientes, el incesto primordial de Luna es la instancia fundadora del parentesco humano porque impone el dominio de la memoria. Es decir, impone el dominio de un conocimiento duradero. O más bien, de un conocimiento que regresa —que no se pierde— como la luna encuentra su camino de vuelta en el cielo, como la gente regresa a la conciencia, recuerda y reconoce a sus parientes y su entorno al despertar de mañana. Es de anotar que en varios idiomas amazónicos, la palabra "luna" es polisémica y, entre otros significados, se traduce como "tiempo/estación"[66]. El incesto y la matanza de Luna, por lo tanto, establecen los tiempos de la memoria humana.

Esta idea es crucial en las concepciones amazónicas del conocimiento, ya que, como hemos visto en este capítulo, en las lenguas amazónicas "pensar" significa acordarse de sus parientes, sentir falta

---

65 Belaunde 2005:255.

66 Reichel-Dolmatoff 1997:65.

de ellos y actuar de manera de prodigarles alimentos y cuidados. La habilidad de reconocer a los parientes, inscrita en la sangre gobernada por Luna, es determinante del pensamiento humano y de su ejercicio en las actividades productivas diarias. Es más, el incesto y la matanza de Luna permanecen presentes en la vida diaria y engendran a los hijos. Periódicamente, la sangre derramada por las mujeres durante la menstruación y el posparto reactualiza el episodio de la venganza de Luna. Por lo tanto, las relaciones incestuosas y las no-incestuosas coexisten, de igual manera como también coexisten las realidades míticas y diarias. Los hijos nacen de las relaciones sexuales que las mujeres tienen con los hombres —es decir, con los padres no-incestuosos de sus hijos— y con Luna —es decir, con el padre primordial incestuoso y muerto de sus hijos—[67].

Aunque el sangrado de las mujeres es la forma de "cambio de piel-cuerpo" más sobresaliente entre los pueblos amazónicos, los hombres también atraviesan transformaciones similares. En el área del Xingú, por ejemplo, cuando llegan a la pubertad, los muchachos sangran de las orejas que les son perforadas con la finalidad ritual de abrir sus capacidades de escucha y comprensión moral. Tanto la retención como el derrame excesivo de la sangre, el calor y el frío, son considerados dañinos, por lo que el sangrado es utilizado como una técnica de manejo de la salud masculina a lo largo de la vida. En particular, la escarificación, es frecuentemente utilizada por los luchadores para volverse fuertes y para expulsar el exceso de sangre acumulado en el estómago, causando pereza[68]. La

---

67 La paternidad múltiple (Beckerman y Valentine 2002) puede involucrar a varios padres vivos, cuyo semen se acumula en el útero de una mujer, y también a varios padres muertos o espíritus. Luna no es el único padre espíritu encontrado entre los pueblos amazónicos. Entre los Shipibo, los hijos pueden ser engendrados conjuntamente por padres vivos y por espíritus celestiales *cháiconibo* (Colpron 2002:267). Entre los grupos culturales que practican rituales de reclusión homicida, los espíritus de los enemigos muertos contribuyen a engendrar los hijos de sus matadores (Viveiros de Castro 2003:47; Fausto 2001:467). Entre los Pirahã, la gestación comienza con una "susto" sufrido por una mujer menstruante debido a la venganza de los animales de caza con mucha sangre (Gonçalves 2001:227).

68 Seeger *et al* 1979.

acumulación de sangre en la barriga también es una condición que afecta a los hombres homicidas, quienes, se considera, "ingieren" la sangre de sus víctimas en el acto de herir y matar. Se dice que la sangre del enemigo penetra la barriga de su matador "en venganza" por la herida hecha[69]. Las etnografías de varias regiones, muestran que los pueblos amazónicos establecen un paralelo explícito entre la reclusión de los hombres homicidas y la reclusión de las mujeres durante la menstruación y el posparto.

Como señala Viveiros de Castro[70], la reclusión de los homicidas revela la feminización del hombre matador, en la medida en que el matador que sufre la venganza de la sangre de su enemigo es, de cierto modo, impregnado por esta sangre y espiritualmente unido al cadáver y el destino *post-mortem* de su víctima. Después de observar un periodo de dieta y reclusión, el matador emerge de su reclusión con un nuevo cuerpo, nuevos espíritus y conocimientos, listo para reiniciar una alimentación normal, el trabajo y las relaciones sexuales, y engendrar de esta manera, un hijo nacido de la transformación ritual conjunta de su sangre y la sangre de su enemigo.

Dicha feminización del matador, hay que decir, no implica que los hombres homicidas corran el riesgo de volverse mujeres en sanción por no haber seguido las restricciones debidas durante su reclusión[71]. Más bien, la feminización hace recalcar el hecho que los hombres homicidas están en un estado en el que "parecen mujeres", utilizando la expresión airo-pai también común entre muchos otros grupos culturales, porque en el sangrado opera un desdoblamiento similar al de las mujeres cuando están "cambiando de piel/cuerpo" durante la menstruación y el posparto. La asociación inextricable entre el sangrado y el ser mujer no es sorprendente, ya que es categóricamente formulada por las mitologías amazónicas de numerosas maneras. Sangrar implica ocupar la posición femenina y sufrir venganza, lo cual es necesario para ser fértil y renovarse. Algunos dirán que el sangrado de los hombres

---

69 Århem *et al* 2004:224, Lima 1995:132, Albert 1985:375, Conklin 2001b:161, Fausto 2001:467, Viveiros de Castro 2003:47.

70 Viveiros de Castro 2003.

71 Belaunde 2005:187.

homicidas no es de su propia sangre. Es la sangre de sus enemigos. Pero, las mujeres tampoco sangran de su propia sangre. Sangran sangre de Luna. Tanto los hombres homicidas como las mujeres sangrantes, se encuentran bajo la venganza de la sangre de su enemigo, y son vulnerables a peligros semejantes. Para protegerse de estos peligros, y procesar adecuadamente la sangre de sus enemigos para obtener fertilidad y renovación, ambos géneros deben respetar semejantes rituales de dieta y reclusión.

La lista de los peligros que acechan a los hombres homicidas y las mujeres sangrantes que rompen su dieta y reclusión, varía de grupo cultural en grupo cultural, pero existen algunas líneas comunes. Algunos peligros son más severos que otros, incluyendo catástrofes meteorológicas, como diluvios, inundaciones, vientos y oscuridad, y peligros personales, como mala postura, pereza, gula, envejecimiento precoz, enfermedad, locura, seducción y rapto por espíritus, embarazo por espíritus, y muerte[72]. Una idea común recorre todos estos peligros. Cuando están "cambiando de piel/cuerpo", los hombres y las mujeres son susceptibles de sufrir una transformación incontrolable que los podría transformar en seres "otros", alienándolos de sus parientes, ya sea parcialmente o completamente. En el peor de los casos, esta alienación los mataría o los volvería totalmente incapaces de reconocer a sus parientes: perdiéndose[73].

> La mujer está cambiando de piel con la menstruación; por eso, no puede salir al monte o al sol o al río (…) Si sale al monte, la ven toda clase de animales y la atacan, hasta los palos (*yukü masã*) y las hojas (...) Si anda por el río, se desata un viento muy brusco; en los árboles hay una especie de pencas llamadas *butuasena* que bajan a la tierra y toman la forma de cualquier animal. Estas se bajan de los árboles para atacar a la mujer que está con la menstruación y se la pueden llevar a su casa; en ese momento,

72 Århem *et al* 2004, Lima 1995, Albert 1985, Conklin 2001b, Fausto 2001, Viveiros de Castro 2003, Reagan 2003.

73 Belaunde 2005:187.

> la mujer se vuelve loca al ver cómo salen por todas partes unos animales que van por ella para raptarla[74].

De manera pan-amazónica, los hombres y las mujeres consideran que la sangre derramada, y especialmente su hedor, tiene un efecto transformacional sobre la experiencia vivida, semejante a las substancias sicoactivas, y abren las cortinas de la percepción y la comunicación que generalmente separan la experiencia diaria de los "otros" espacio-tiempos cósmicos. Pero, a diferencia de las substancias sicoactivas vegetales, se considera que el hedor de la sangre no permite establecer la comunicación con los espacio-tiempos divinos para llevar a cabo curaciones. El hedor de la sangre solamente acarrea la transformación en espacio-tiempos de una multiplicidad transformacional incontrolable, en los que los animales-plantas-espíritus toman forma humana —semejante a la forma primordial que tenían en los espacio-tiempos míticos—, y toman venganza de los humanos, seduciendo y robando a los que tienen hedor de sangre, y haciéndolos semejantes a ellos mismos, pero ajenos, enfermos o muertos, es decir, perdidos, para sus parientes humanos.

El lazo entre los efectos alienantes del hedor de la sangre, y la separación de los animales-plantas-espíritus de los humanos de la actualidad, narrada en las mitologías amazónicas, se comprende mejor si es que tomamos en consideración lo que perderse significa en las vidas diarias de los pueblos amazónicos. Como Varese[75] indica para los asháninka, perderse y perder todo el conocimiento, son posibilidades muy reales.

> La misma expresión usada en los mitos para indicar la transformación de la gente en animales es usada en el lenguaje diario para indicar la posibilidad de perderse en el bosque, una muy frecuente eventualidad (…).
>
> El conocimiento salva, la ignorancia pierde[76].

---

[74] Palabras de curadores Macuna healers; Århem *et al.* 2004:211-213.

[75] Varese 1973.

[76] *Ibíd.*:82.

La aproximación asháninka entre conocimiento y reconocer el camino de vuelta a los parientes en casa, sugiere que, como Tomás Román explicó para los uitoto, una diferencia clave entre los animales y los asháninkas. Es que, cuando crecidos, los animales son incapaces de reconocer a sus padres, y, por lo tanto, existen en un espacio-tiempo incestuoso fuera de la memoria humana, así como Luna copulando con su hermana. Esta también es la suerte de los hombres y las mujeres que no respetan debidamente la reclusión del sangrado.

Los rituales de homicidio asháninka ilustran bien la alienación que amenaza a los hombres bajo el hedor de la sangre[77]. Para el *mironti*, un espíritu con la forma de un tapir que tiene una visión invertida de los géneros, los hombres homicidas son atractivas mujeres, a las cuales seduce en sueños. Por esta razón, es crucial que los matadores se mantengan en vigilia durante su reclusión. Se considera que si el matador se duerme, cae bajo el conjuro del *mironti* y adopta su percepción del mundo, embarazándose del *mironti* y dando a luz a monos y lagartijas. Locamente enamorado, el matador pierde la memoria de sus parientes, huyendo de ellos, llorando por el amor de *mironti*. La única manera de deshacerse del *mironti* que acecha a un pariente, es que una mujer los chisguetee con la leche de sus senos, ya que en su visión invertida de los géneros, para el *mironti* los senos son dos enormes testículos que le causan horror. Sin embargo, es probable que el matador enamorado del *mironti* nunca recobre la memoria de quién era, y quiénes eran sus parientes, antes de caer bajo el hechizo. Algunos dirán que esta concepción ritual enfatiza la extrema feminización del matador. Pero es importante subrayar que el matador seducido por el *mironti* no se vuelve una mujer asháninka, madre de niños asháninka. Se vuelve un ser alienado, incapaz de reconocer a sus parientes y madre de monstruos.

Un semejante peligro de fertilidad alienante amenaza a las mujeres sangrantes que rompen su reclusión, entre los asháninka, así como entre muchos otros grupos culturales. Historias de mujeres sangrantes que se fueron al río y cayeron bajo el hechizo de un

---

77 Regan 2003.

bufeo, quedando embarazadas y dando a luz a un hijo de bufeo, proliferan entre los pobladores indígenas y mestizos. Se dice que algunas mujeres seducidas por el bufeo se enloquecen y irreversiblemente perdiendo la memoria de sus parientes, y llegando a ahogarse por el amor de un bufeo. En varias partes de la Amazonía, tanto rurales como urbanas, los hijos de padres desconocidos —un estado social en crecimiento en la actualidad, pero prácticamente inexistente en el pasado reciente— son llamados "hijos del bufeo", y si son de tez clara, son llamados "hijos del bufeo colorado", ya que este animal-espíritu es considerado como la manifestación de los muertos blancos. La figura del bufeo ha sido acomodada para interpretar, desde la cosmología amazónica, los cambios demográficos que atraviesan los pueblos indígenas en la actualidad, sobre todo el abandono de las responsabilidades rituales paternas, el mestizaje y la seducción ejercida por los "blancos", sus estilos de vida y su dinero, y la desilusión que a menudo acarrean las relaciones con estos "otros" evasivos y llenos de trucos.[78]

Los aspectos de hematología amazónica que hemos abordado en este capítulo revelan lo que podríamos llamar una "teoría reptil de la sangre", articulada alrededor de la noción de "cambio de piel/cuerpo" central al chamanismo y a la cosmología perspectivista amazónica. Si, como mantiene Viveiros de Castro[79], "el cuerpo es el lugar de las perspectivas", entonces sugiero que la sangre es un operador de perspectivas. En la Amazonía, la sangre es una sustancia psicoactiva, probablemente, la más poderosa de todas. Lleva pensamientos y fuerza, y encarna a los espíritus y los conocimientos en el cuerpo de las personas, dándoles la memoria de quiénes son y quiénes son sus parientes. La sangre, a la vez, une y divide a los seres humanos en hombres y mujeres. Primero, porque la sangre transporta conocimientos hechos cuerpos diferenciandos por género a las personas, y segundo, porque sangrar es explícitamente una posición femenina, aunque no es ocupada solamente por las mujeres. El sangrado de las mujeres es el recuerdo del incesto y la

---

78 Cárdenas 2005:6, Gonçalves 2001:371, Slater 1994:202, Valenzuela y Valera 2005:43, Lasmar 2002:28; Regan 1983:80.

79 Viveiros de Castro 1996:128.

matanza de Luna, la instancia primordial que funda la memoria humana, el parentesco y la fertilidad, que derivan del adecuado manejo de la agencia transformacional de la venganza de Luna. Los hombres también pueden "parecer mujeres" cuando se encuentran bajo la venganza de la sangre de su enemigo, semejante a las mujeres sangrantes bajo la venganza de Luna. Sangrar es, se puede decir, una prerrogativa femenina primordial compartida por ambos géneros, porque ambos géneros son fértiles y sangrar es "la posibilidad de dar surgimiento a otros seres"[80]. Pero es una posibilidad que debe de ser manejada con cuidado para obtener una fertilidad que dé continuidad a la memoria humana. El hedor de la sangre, que traiciona el sangrado, aún cuando no puede ser visto o tocado, pone en movimiento la multiplicidad transformacional de la venganza de "otros" espacio-tiempos cosmológicos, acarreando el peligro de la pérdida de la memoria humana, igual a la pérdida de humanidad narrada en los mitos sobre cómo la gente fue convertida en animales-plantas-espíritus.

Dado el lugar sobresaliente que ocupa el sangrado en la cosmología, sugiero que el chamanismo amazónico debería de ser correctamente caracterizado también como un complejo chamánico-reproductivo. Estudiar el chamanismo como si existiese fuera de las prácticas de manejo de la sangre de los hombres y las mujeres, es una amputación de su ámbito de influencia[81]. Aun cuando las mujeres no asisten a las sesiones chamánicas, lo que es común debido a las restricciones atadas a su sangrado, ellas manejan el flujo de su sangre juntamente con sus parejas. Los hombres tampoco pueden asistir a las sesiones después de tener relaciones sexuales, cuando llevan el olor a semen, una sustancia derivada de la sangre.

80 Gonçalves 2001:233.

81 Las serpientes y la luna también ocupan un lugar central en el chamanismo amazónico. Entre los pueblos bebedores de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), como los Cashinahua, se considera que el ayahuasca es la sangre de *Yube,* "Luna/Serpiente". También es llamada *nawa himi*, es decir, "sangre del enemigo". La ayahuasca embaraza a los que la toman de mundos de imágenes que emergen de sus barrigas (Lagrou 1998:98). Las semejanzas con los rituales de sangrado de las mujeres y de los hombres homicidas son claramente identificables.

El manejo llevado a cabo por la pareja de sus sangres, en conjunto, tiene mayores consecuencias sobre su vida reproductiva[82]. Además, entre varios grupos culturales, las mujeres conocen técnicas para manipular el flujo de su sangre, adquirir conocimiento chamánico, asistir a, y hasta dirigir, sesiones chamánicas cuando "parecen hombres", protegidas del riesgo de perder la memoria humana acarreado por la multiplicidad transformacional del hedor de la sangre[83]. Ser un hombre, ser una mujer, no es una dicotomía rígidamente definida. Utilizando las palabras de Overing, es una cuestión de diferencia dentro de la igualdad, y de igualdad dentro de la diferencia.

Bibliografía

Albert, Bruce

1985 *Temps du Sang. Temps des Cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud Est (Amazonie Brésilienne)*. Tesis de doctorado. Université Paris X.

Århem, Kaj, Luisa Cayón, Gladis Angulo y Maximiliano García

2004 *Etnografía makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente del Agua*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Beckerman, Stephen y Paul Valentine

2002 *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute.

82 Reichel-Dolmatoff 1997:65.

83 Belaunde 2001, Colpron 2004, Perruchon 1997, Madder1997.

Belaunde, Luisa Elvira

S/f “Mujer. Cosmovisión Uitoto en la pintura de Rember Yahuarcani”. En *Boletín de la Maestría en Estudios Amazónicos, 3*. En imprenta. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

2005 *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.* Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

2003 “Yo solita haciendo fuerza: historias de parto entre los Yine (Piro)”. En *Amazonía Peruana* 28-29, pp. 125-147.

2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP.

1997 “Looking After Your Woman. Contraception amongst the Airo-Pai (Secoya) of Western Amazonia”. En *Anthropology and Medicine* 4(2), pp. 131-144.

Bier, Christine y Lev Michael

2004 *Estudios del idioma Iquito. Working Papers of the Iquito Language Documentation*. Project Manuscript. Austin: University of Texas.

Brown, Michael

1985 *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithonian Institution Press.

Candre, Hipólito y Juan A. Echeverri

1993 *Tabaco frío. Coca dulce. La palabra del anciano Kinerai de la tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcutura.

Cárdenas, Flor

2005 *Sangre: connotación de vida, rituales y peligro entre los pueblos amazónicos*. Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

Crocker, Christopher

1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University of California Press.

Coimbra, Carlos E.A y Luiza Garnelo
2003 *Questões de saúde reprodutiva da mulher indígena no Brasil.* Documento de trabalho 7. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz.

Colpron, Anne Marie
2004 *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes "chamanes" Shipibo-Conibo Amazonie Péruvienne*. Tesis de doctorado. University of Montréal.

Conklin, Beth
2001a "Women's Blood, Warrior's Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia". En T. Gregor and D. Tutzin, editores*, Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of Comparative Method*. Berkeley: University of California Press, pp. 141-174.
2001b. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas.
Deshayes, Patrick y Barbara Keifenheim
2003 *Pensar el otro entre los Huni Kuin de la Amazonía Peruana*. Lima: IFEA/CAAAP.

Descola, Phillipe
2001 "The Genres of Gender: Local Models of Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia". En T. Gregor & D. Tuzin, editores*, Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of Comparative Method.* Berkeley: University of California Press, pp. 91-114.

Echeverri, Juan Álvaro
2000 "The First Love of a Young Man: Salt and Sexual Education Among the Uitoto Indians of Lowland Colombia". En Joanna Overing y Alan Passes, editores, *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge, pp 33-45

Fausto, Carlos
2001 *Inimigos fieis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP

Franchetto, Bruna

1999 "Dossier mulheres indígenas". En *Estudos Feministas* 7(1), pp. 225-8.

Garnelo, Luiza

2003 *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz

Gonçalves, Marco Antonio

2001 *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã.* Rio de Janeiro: UFRJ.

Goulard, Jean Pierre

1998 *Le genre du corps*. Tesis de doctorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

1999 "Piro Designs as Meaningful Action in an Amazonian Lived World". En *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(2), pp. 229-247.

Gregor, Thomas

1985 *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press.

Guss, David

1990 *Tejer y cantar*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Guzmán Maria Antonieta

1997 *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad Quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Huamancayo, Edinson
2005 "Las relaciones de género entre los antiguos iquito". Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

Hugh-Jones, Christine
1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen
1979 *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, Janet
1992 "The Meaning and Message of Symbolic Sexual Violence in Tukanoan Ritual". En *Anthropological Quarterly*, 65(1), pp. 1-18.

Karadimas, Dimitri
1997 *Le corps sauvage: idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña de l'Amazonie Colombienne*. Tesis de doctorado. Universidad Paris X.

Kensinger, Kenneth, M.
1995 *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

Ladeira, María Elisa
1997 "Las mujeres Timbira: control del cuerpo y reproducción social". En S. Gonzales Monte, editor, *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. Mexico: Colegio de México, pp.105-120

Lagrou, Elsje M.
1998 *Caminhos duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa.* Tesis de doctorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Lasmar, Cristiane

2002 *De volta ao Lago de Leite. A experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto Rio Negro).* Tesis de doctorado. Río de Jainero: Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Lévi-Strauss, Claude

1964 *Mythologiques I. Le Cru et le Cuît*, Paris, Plon.

1973 "Le sexe des astres", En *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, pp. 251 62.

Lima, Tânia Stolze

1995 *A parte do caium. Etnografia Juruna*. Ph.D. dissertation. Rio de Jaineiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio e Janeiro.

Londoño Carlos

2004 *Muinane: Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Madder, Elke

1997 "Waimiaku: Las visiones y las relaciones de género en la cultura shuar". En M. Perrin y M. Perruchon, editores, *Complementariedad entre hombre y mujer: las relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya-yala, pp. 23-46.

Mahecha, Dany

2004 *La formación de Masa Goro, personas verdaderas: pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Master's dissertation. Universidad Nacional de Colombia.

McCallum, Cecilia

2001 *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

Murphy, Yolanda y Robert Murphy

1974 *Women of the Forest*. New York and London: Columbia University Press.

Overing, Joanna

1986 "Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis". En *International Journal of Moral and Social Studies,* 1(2), pp. 135-56.

Overing (Kaplan), Joanna

1981 "Review Article: Amazonian Anthropology." *Journal of Latin American Studies* 13(1), pp. 151-64.

Perruchon, Marie

1997 "Llegar a ser una mujer-hombre". En M. Perrin and M. Perruchon, editores, *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya-Yala, pp. 47-108.

Regan, Jaime

2003 "Mironti y los guerreros embarazados: relaciones de género en dos ritos Asháninka". En *Amazonía Peruana* 28-29. Lima: CAAAP, pp. 73-86.

1983 *Hacia la Tierra sin Mal: Estudio sobre la religiosidad del pueblo de la Amazonía*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1997 *Chamanes de la selva pluvial*. Londres: Themis Books.

Rival, Laura

1998 "Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvades". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4), pp. 619-42.

Rivas, Roxani

2004 *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los Cocama-Cocamilla de la Amazonía Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rodgers, David

2002 “A soma anômala: A questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng”. En *Mana* 8(2), pp. 91-125.

Seeger, A., Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. En *Boletim do Museu Nacional*, 32, p. 2-19.

Siskind, Janet

1973 *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.

Sullón, Karina

2005 “Relaciones de género en la comunidad Iquito”. Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Surrallés, Alexandre

1999 *Au coeur du sens. Objectivaton et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie Péruvienne*. Ph.D. dissertation. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Valenzuela, Pilar y Agustina Valeras

2005 *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer Shipibo.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Varese, Stefano

1973 (68) *La Sal de los Cerros. Una Aproximación al Mundo Campa.* Lima: Retablo de Papel.

Vilaça, Aparecida

1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari.* Rio de Janeiro: UFRJ.

Viveiros de Castro, Eduardo

2003 “La inmanencia del enemigo”. En *Amazonía Peruana* 28-29. Lima: CAAAP, pp. 41-72.

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. En *Mana* 2, pp. 115-144.

4
"Yo solita haciendo fuerza": historias de parto entre los Yine (Piro) de la Amazonía peruana

A menudo, el parto no figura en las etnografías amazónicas, y cuando lo hace, es presentado como un dato meramente descriptivo. En este capítulo, presento, a partir de entrevistas, testimonios e investigación participativa, el parto entre los Yine de la Amazonía peruana. Se presentan las particularidades del parto en este grupo étnico, completamente distintos a las sociedades occidentales.

* * *

Introducción

De todas las hazañas atribuidas a las mujeres indígenas y comentadas con asombro por los colonos en la selva, la costumbre de dar a luz solas, tiene más que ver con la realidad que con la fantasía. En efecto, aun cuando existen servicios de atención médica en una comunidad indígena, raramente son solicitados para atender partos; y es común que las mujeres de una variedad de grupos culturales amazónicos den a luz con poca o sin ninguna ayuda. Las prácticas de parto en la Amazonía han sido poco estudiadas, contrariamente a otras áreas culturales del mundo, para las cuales el complejo tejido sociocultural del dar a luz ha sido explorado en novedosos estúdios[1]. A menudo, el parto no figura en las

[1] Jordan 1997; Davis-Floyd y Sargent 1997.

etnografías amazónicas, y cuando lo hace, es presentado como un dato meramente descriptivo.

Por ejemplo, Goldman[2] en su pionera etnografía sobre los Cubeo de la Guyana, da un corto testimonio de las prácticas del alumbramiento indígena: "He visto a una mujer embarazada ir a su chacra y regresar al rato por la tarde con su bebé recién nacido". Dos décadas después, Cárdenas[3] proporciona una visión similar, y más amplia, del parto entre los Shipibo del Perú: "Al acercarse el momento del alumbramiento la mujer busca un lugar aislado (generalmente se adentra al monte) y alumbra sin ayuda ni testigos; esta forma de alumbramiento autosuficiente es un signo de orgullo y decoro femeninos". El mismo autor también comenta que: "Sólo en los casos ya mencionados de las primerizas o inexpertas o en casos de que un embarazo irregular haga prever un parto difícil, se pide consejo y ayuda a otra mujer que es un familiar muy cercano (madre, abuela, hermana, etc.) y las más de las veces a una mujer adulta (siempre será una mujer) que es reconocida en la comunidad por su experiencia en la atención de estos menesteres".

En ambos grupos, cubeo y shipibo, tan apartados geograficamente el uno del otro y, sin embargo, con prácticas de parto similares, las mujeres son atendidas por un familiar o por una partera tradicional solamente en el caso de las primerizas o cuando se presentan complicaciones graves. Por lo general, las mujeres con salud y experiencia previa dan a luz con poca o sin ayuda, y que la decisión de parir solitariamente es altamente valorada.

En este capítulo exploro más a fondo cómo es que el parto, con poca o sin ayuda, es vivido, concebido y expresado en los relatos de las mujeres, y cómo la experiencia del alumbramiento se articula con el resto de las prácticas corporales y el nexo de las relaciones sociales de género y de parentesco. La idea es revelar las expresiones y las imágenes, o "metáforas del parto"[4], presentes en el habla de las mujeres, las cuales a su vez, informan la vivencia

---

2 Goldman 1963:167.

3 Cárdenas 1989:215.

4 Aijmer 1991.

emocional y corporal del dar a luz, y por lo tanto, manifiestan una capacidad de acción y de transformación del mundo social típicamente femenina. El estudio de cómo las mujeres hablan del alumbramiento de sus hijos, por lo tanto, provee un hilo conductor para comprender la identidad femenina y el parentesco desde el punto de vista de las mujeres.

Los relatos o "historias de parto"[5] para este capítulo fueron recogidos en la comunidad de Diamante, en el río Madre de Dios, con una población aproximada de 350 habitantes, de los cuales 21 mujeres adultas fueron entrevistadas[6]. La mayor parte de la población de Diamante es yine, aunque también cuenta con personas machiguenga, huachipaire y asháninka, muchas de ellas unidas por lazos de matrimonio con familias Yine. Las entrevistas abiertas fueron conducidas en castellano, el cual es comprendido por la mayoría, con la excepción de las mujeres mayores, con quienes utilicé un intérprete. Tuve la suerte de compartir con Cecilia[7], una mujer yine de 26 años, la experiencia del parto de su cuñada de 22, cuando dio luz a su segundo hijo. Esta coincidencia me permitió comprender, en gran parte gracias a mis errores, las dimensiones constitutivas del ser femenino y del parentesco relativas al ejercicio de la discreción y el esfuerzo físico desplegados por las mujeres durante el alumbramiento. Paso ahora a examinar el parto Yine, siguiendo como guía las palabras de Cecilia y de sus familiares.

---

5 Pollock 1999.

6 Agradezco a los habitantes de Diamante por su hospitalidad y colaboración, a APECO, y en particular al Dr. Heinrich Helbert Chávez y Alejandro Smith por haberme facilitado un periodo de trabajo de campo de octubre a diciembre de 1997 en las comunidades de Shintuya y Diamante. Los Yine son un pueblo de lengua Arawak y también son conocidos bajo el nombre de Piro. Debido a su proximidad al parque nacional del Manu, Diamante mantiene una economía mixta de subsistencia y comercial, con empleos los sectores turístico, maderero y extractivo de la zona., y reciben atención médicos de los centros de salud de Shintuya y Boca Manu.

7 Todos los nombres personales son seudónimos para proteger la identidad de las informantes.

Relatos de pocas palabras

> Yo tengo a mis hijitos haciendo fuerza. A veces mi mamá me ayuda. Aprieta duro mi barriga. Nunca he tenido problemas. Cuando comienzan los dolores, tomo pepas de algodón para que mi bebito salga rapidito. Después de tener a mis hijitos, descanso unos cinco o seis días. Mi esposo cocina para mí. Cocina bien. Si quiero tener otro hijito, tengo que esperar hasta que mi bebito ya pueda caminar bien e ir al baño solito. Me cuido para no quedar embarazada. Hasta ahora solo tengo hombrecitos. Cuando tenga una mujercita voy a ir adonde una curandera para no tener más hijos. Quiero a una niña para que me ayude.

El relato de Marisa, una prima de Cecilia de 39 años, madre de 4 hijos, ilustra bien las ideas compartidas por la mayoría de las mujeres Yine de su generación. La mayoría de los relatos de sus alumbramientos son cortos y utilizan fórmulas de expresión de tipo "yo solita, haciendo fuerza", y a menudo también hacen referencia a las relaciones existentes en el momento del parto o en el presente entre la mujer y sus parientes o su esposo. Según ellas, el parto requiere el despliegue de fuerza física y se inscribe dentro del ciclo social que una mujer mantiene con su madre y con su esposo a lo largo de su vida reproductiva, la cual es el objeto de un manejo explícito de la fertilidad.

Aunque las ideas básicas son ampliamente compartidas por todas las generaciones de mujeres entrevistadas, en la última década, el comportamiento reproductivo de las parejas de Diamante ha sido influenciado por la acción de los servicios médicos de planificación familiar, los cuales han acarreado una tendencia a la reducción del número de hijos. Mientras que sus madres tuvieron ocho hijos o más, la mayoría de las mujeres jóvenes dicen no desear tener más de cinco hijos. En promedio, la edad del primer parto se sitúa alrededor de 16 años, y el nacimiento de los niños respeta un período de distancia de dos años. Para este fin, se utilizan métodos tradicionales, tales como anticonceptivos fitoterapéuticos y abstinencia sexual posparto, y también contraceptivos modernos, especialmente inyecciones de depro-provera. Es de notarse que si

bien las mujeres más jóvenes están familiarizadas con el uso de los servicios profesionales de salud antes y después del parto, cuando se trata de dar a luz, en cambio, las mujeres de todas las generaciones se niegan a recibir atención médica hasta haber agotado todos los medios tradicionales propios a su alcance.

Por lo general, la mujer Yine manifiesta un alto nivel de autosuficiencia en el ejercicio de la reproducción. Continúa trabajando a lo largo de la gestación, cargando pesos con los productos de la chacra, agua y leña. Al acercarse el parto, toma infusiones tibias de plantas para inducir la dilatación y se mantiene activa en sus quehaceres hasta que los dolores estén avanzados. Para dar a luz, se dispone en un lugar algo apartado, en su chacra o en su casa, y utiliza una posición de semicuclillas, de pie, con la espalda recta, las piernas dobladas y las manos presionando sobre las rodillas. A menudo, se dispone a dar a luz por sí sola, pero si percibe complicaciones o se siente agotada, pide la ayuda de alguien cercano. Si se encuentra en un lugar apartado, suele mandar a un niño a avisar que requiere de asistencia. El o la ayudante la abraza por debajo de los brazos y le aprieta el estómago hasta que el bebe y toda la placenta hayan sido expulsados. Esta ayuda siempre es proporcionada a las primerizas, ya que se considera que sus caderas aun estrechas y su falta de experiência, les impiden actuar adecuadamente por si mismas, y constituyen un factor de riesgo.

Aunque la mayoría de los alumbramientos acontezcan sin complicaciones y sean el objeto de relatos en pocas palabras, conllevan una gran carga vivencial, emotiva y simbólica. Las mujeres dicen que el parto “duele como la muerte” y que de jóvenes tenían “miedo” de comenzar a tener relaciones sexuales porque sabían que podían quedar embarazadas y temían no poder “aguantar” el dolor. Según explican, fue el deseo impetuoso de tener hijos propios lo que las llevó a iniciar su vida sexual. A su entender, el deseo de tener hijos se sustenta en un deseo de orden social mayor, el cual es expresado en términos de un deseo de vivir una vida en compañía. Por ejemplo, así lo muestran las palabras que Cecilia:

> Tienes que tener hijos, aunque sea uno nomás, para que sea tu compañía. Si te peleas con tu esposo, tu hijito te consuela y le

> dice a su padre que se arregle contigo. Si tu esposo se va a cazar, tu hijito se queda contigo. Si no te quedas sola y triste.

Tanto niños varones como hijas mujeres son deseados, para que de grandes acompañen respectivamente a su padre o a su madre en sus tareas diarias. El deseo de tener hijos es, como lo define Gow[8] en su estudio del parentesco Yine, un deseo de crear un parentesco vivido; es decir, un nexo de relaciones de co-residencia en el que las personas exponen y comparten su vulnerabilidad, especialmente la de los niños, y reciben de parte de los demás, cuidados cotidianos, comida, protección y enseñanzas; lo cual les permite alcanzar un estado de bienestar compartido, o como dicen los Yine de "vivir bien"[9]. Según este autor, los niños son la clave del parentesco vivido Yine, puesto que su gran vulnerabilidad solicita vívidamente los cuidados de los demás, quienes al prodigarlos participan en su desarrollo personal y el crecimiento de sus cuerpos, es decir, haciendo del parentesco una realidad vivencial y emocional. Al pasar el tiempo, el recuerdo de los cuidados recibidos durante la infancia, guía el comportamiento de los adultos y define quiénes son recordados y, por lo tanto, quiénes son tratados como verdaderos parientes.

Por otro lado, el parto es un evento del ciclo de vida particularmente determinante del tejido social Yine, ya que la identidad Yine centrada en la mujer se deriva de haber nacido de una mujer Yine, la cual ejerce una acción preponderante en el nexo de parentesco vivido como madre y como suegra (Smith 2003:128). Durante el alumbramiento, el despliegue de fuerza del cuerpo de la mujer, en especial, es el instrumento de la reproducción del parentesco. La fuerza de la mujer también es concebida como un neutralizador del dolor y un catalizador del alumbramiento. Así lo expresa, por ejemplo, el siguiente relato de una hermana de Cecilia, de 22 años, sobre el nacimiento el de su hija.

---

8 Gow 1991.

9 Gow 2001.

> "Hice bastante fuerza, pujando solita. Solo duele un ratito cuando el bebito está saliendo. Después ya no duele".

Las expresiones "hacer fuerza" y "solita" figuran típicamente en los relatos de parto, y son utilizadas a modo de una fórmula concisa, como si resumiese en sí, todo lo que está en juego en el parto. Estas expresiones apelan a una concepción de la persona de la mujer como un ente de acción y decisión con un conocimiento práctico, y un comportamiento de buenas maneras y discreto. El "hacer fuerza" para parir es un conocimiento encarnado adquirido por la mujer durante la experiencia del primer parto. Una mujer que nunca ha dado a luz "no sabe tener hijos", una mujer con hijos "sabe". Pero antes de aprender a parir pariendo, desde la infância, la futura parturienta aprende a mantener la discreción gracias a los consejos y el ejemplo observado de su madre.

Relatos de consejos y ejemplos

> Cuando era chica, mi mamá siempre me decía: 'cuando vas a tener tu primer hijo, no puedes quejarte ni gritar. Si gritas, la gente va a escucharte'. Así es como nosotros pensamos. Si tú gritas cuando tienes tu primer hijo, vas a gritar cada vez que das a luz. Por eso es que nosotras nos quedamos calladitas. Mi mamá no me avisó nada cuando tuvo a mi hermanito menor. Estaba viviendo en la casita de al lado, pero no me avisó nada. Solita tuvo a su hijito, haciendo fuerza. Mi papá estaba con ella. El recogió al bebito, lo lavó y lo puso en la cama. Estaba bien débil después del parto. No podía caminar. Entonces mi papá era quien cocinaba para ella y mis hermanos hasta que se mejoró. Así es como un hombre cuida a su esposa. Cuando mi otro hermanito nació, el antepenúltimo, mi mamá estaba más fuerte. Entonces tuvo a su hijito solita. No le avisó a nadie. Agarró su machete y un paño viejo y se fue a la chacra, así como para recoger yuca. Unas cuantas horas después regresó con mi hermanito colgado en una manta.

Cecilia ilustra con ejemplos específicos de la vida de su madre, quien tuvo 12 hijos, como la discreción y autosuficiencia de la mujer se articulan con la demostración de su vulnerabilidad y la necesidad de recibir ayuda en algunos casos. Cuando una mujer tiene salud y conocimiento para dar a luz totalmente sola, así como la madre de Cecilia al parir su penúltimo hijo, manifiesta su autosuficiencia como ente de decisión, conocimiento y acción. Esta actitud constituye un modelo de realización personal, pero no una regla ni una prescripción. Es una prerrogativa de la parturienta el solicitar ayuda, y, por lo tanto, el manifestar su vulnerabilidad ante los demás, cuando así lo decide. Sin embargo, las palabras de consejo demuestran que esta vulnerabilidad debe de ser expuesta solamente ante personas "de confianza", es decir, personas con las que existe una expectativa, basada en una experiencia de parentesco vivido, de recibir cuidados por parte de los demás con generosidad. Al mantener un comportamiento, lo más discreto posible, la parturienta también se protege; y al pedirle ayuda solamente a personas "de confianza", refuerza los lazos de cuidados existentes para con sus seres más cercanos.

La madre de Cecilia, por ejemplo, dio a luz a su último hijo en casa, con la ayuda de su esposo, quien recogió y cuidó del recién nacido. Su esposo, no solo respondió con cuidados durante el parto, sino que cuidó de la casa y los hijos mientras ella recuperaba la salud. Generalmente, las mujeres jóvenes, que tienen menos años de convivencia con sus esposos, solicitan la ayuda de su madre o de una mujer familiar.

Queda claro que la expresión "yo solita, haciendo fuerza", utilizada por la madre de Cecilia, así como las otras mujeres, no implica necesariamente que las mujeres Yine den a luz de manera solitaria y aislada, aunque esto se pueda aplicar a ciertos casos de alumbramientos sin ayuda ni testigos. Esta expresión implica, más bien, que las mujeres Yine se conciben a si mismas como agentes y entes de decisión en lo que concierne el parto de sus hijos; y al utilizar esta expresión se posicionan como autoras responsables del esfuerzo desplegado para expulsar al bebe de su vientre, con o sin la presencia y ayuda de otros.

Relatos de quien brinda ayuda durante el parto

Tal y como tuve la oportunidad de observar durante mi estadía en Diamante, quien ayuda a parir también apela a una concepción similar de fuerza, discreción y autosuficiencia.

Un día, temprano por la mañana, Cecilia me comentó que las mujeres del pueblo habían visto a su cuñada en cinta caminando apresuradamente, callada y rechazando las invitaciones para tomar masato de los demás, un comportamiento típico de las mujeres poco antes de parir.

> No quiere que la miren. No quiere que nadie sepa. Solamente si nos manda a llamar vamos a ver cómo está.

Unas horas más tarde, a mediodía, me contó que su sobrina la había venido a buscar:

> Mi cuñada me ha mandado a llamar. Dice que está muy cansada. No sé qué hacer. Nunca he ayudado así. Dice que el bebito está atravesado en su barriga y su madre está lejos en la chacra. Anda llama a mi abuelita.

Salí corriendo, y en el puerto me encontré con el hermano de Cecilia. Olvidándome de ser discreta, le conté frente a todos los presentes que su esposa estaba mal. Me miró con extrañeza y se fue sin decir nada, caminando lentamente hacia su casa. Me di cuenta que había cometido un desatino pero seguí en mi búsqueda, sin encontrar a la abuela. Cuando llegué a la casa donde estaba Cecilia, unos 15 minutos después, el bebe ya había nacido. Cecilia me llamó y entré. Todo estaba tan sereno, era casi imposible imaginarse que alguien acababa de alumbrar, si no fuese por la niña recién nacida que reposaba plácidamente sobre las piernas cruzadas de Cecilia, todavía conectada a la placenta, la cual había sido recogida dentro de una camiseta. La parturienta estaba sentada en el piso con las piernas extendidas. No había mancha de sangre ninguna. El hermano de Cecilia entró y empezó a conversar con su esposa sobre la llegada del alcalde al pueblo, casi sin mencionar el parto.

Al cabo de unos minutos, Cecilia le pidió un poco de algodón hilado y me pidió una tijera. Midió cinco dedos de distancia en el cordón umbilical, hizo un nudo fuerte con el algodón apretando el cordón y lo cortó con la tijera. Su hermano trajo un tizón de madera. Cecilia calentó la punta de los dedos índice y pulgar de la mano derecha y después frotó sus dedos sobre el tabique de la nariz de la recién nacida. "Así se le destapa la nariz", me explicó. Cuando terminó, lavó a la niña utilizando agua tibia y un poco de algodón y le entregó la niña a su madre.

Cuando regresamos a casa, Cecilia me contó su experiencia como ayudante durante el parto de su cuñada.

> Mi cuñada ya se quería echar al suelo. Ya la iba a vencer el bebito. 'No te eches', le dije. 'Ponte de pie. Empuja fuerte con las manos. No te dejes vencer'. Estaba sudando mucho. Parada detrás de mi cuñada, apretando su barriga para que salga su bebito. Apretaba y apretaba, hasta que sentí que algo estaba saliendo. Miré hacia abajo y vi que su barriga estaba vacía. Miré al suelo y solo vi las manitos. ¡Oh! pensé asustada, ¡solamente han nacido las manos! Pero entonces vi el resto del cuerpo, y seguí apretando duro para que salga la placenta. Mi cuñada dijo: 'me has salvado, mejor que seas tú también la madrina de mi hijita'.

Entre los Yine, el corte del cordón umbilical es el acto ritual a través del cual se establece el compadrazgo. Generalmente, los padrinos son personas con las que no existe una relación de parentesco tan cercano[10] y con quienes se desea reforzar una relación de intercambio de comida y ayuda mutua. Normalmente, los futuros padrinos son escogidos por adelantado y no participan en el parto, sino que se les manda a avisar para cortar el cordón cuando el niño ya nació o está por nacer. En alguno casos, cuando la parturienta da a luz sola en un lugar aislado, es ella misma quien corta el cordón umbilical, pero este es un hecho relativamente raro, especialmente hoy en día en que la mayoría de las mujeres dan a luz en sus casas, o en un lugar próximo, desde donde pueden mandar a

---

10 Gow 1995:238.

avisar a las persona escogidas para ser los padrinos a través de un niño mensajero. El caso de Cecilia fue algo excepcional, ya que su cuñada la escogió como madrina por haberle prestado una ayuda urgente en la ausencia de su propia madre, quien se encontraba en su chacra, demasiado distante para ser avisada a tiempo. Según las palabras de su cuñada, Cecilia la había "salvado" ya que había evitado que se dejara "vencer" por el bebe.

La idea que se desprende del anterior relato, es que el parto es concebido como una batalla entre la parturienta y quien la ayuda a dar a luz, por un lado, y el feto, por el otro lado. Si la parturienta fuese a abandonar una postura de pie activa y acostarse, dejaría de "hacer fuerza" por si misma; adoptaría una actitud pasiva y se sometería vulnerablemente al dolor y a la agresión mortal del feto. El papel de la mujer "de confianza" que brinda ayuda cuando se le solicita —para los casos que no implican complicaciones graves ni requieren de la intervención de parteras especializadas—, es principalmente el evitar que la parturienta abdique ante la agresión del feto. La ayudante junta sus fuerzas a la de la parturienta para que las dos, cada cual a su manera, pueda vencer la batalla contra el feto.

Estas ideas también son expresadas en la compleja simbología Yine de los sueños. Por la tarde, el día del parto, Cecilia me contó un sueño que había tenido tres noches atrás. Para los Yine, los sueños son "secretos", me explicó, y es común que las personas que viven juntas, comenten sus sueños juntas temprano por la mañana. Pero, cuando se teme un mal presagio es preferible callar, y contar el sueño, solo cuando se haya comprendido su significado y haya pasado el peligro.

> En mi sueño vi a una sachavaca grande. Yo tenía un palo en la mano y la estaba golpeando duro en la cabeza. La golpeaba y golpeaba con mucha fuerza y estaba sudando bastante porque la quería matar. Tanto la he golpeado que la maté, y la sachavaca se cayó al suelo con la boca abierta, con la lengua colgando afuera. ¿Qué tipo de sueño será?, he pensado. Como no sabía, me quedé calladita, esperando. Ahora ya sé. Ese sueño me estaba avisando que yo iba a ayudar a mi cuñada a dar a luz. Así como he sudado en el sueño para matar a la sachavaca, igualito he

> sudado cuando estaba ayudando a mi cuñada. Solita he hecho bastante fuerza. Para ayudar así hay que hacer bastante fuerza. La madre y la que le ayuda, las dos hacen fuerza.

La interpretación espontánea hecha por Cecilia de su sueño, relaciona directamente el esfuerzo de matar sola a golpes a un tapir, con el esfuerzo que hizo al ayudar a su cuñada a parir. El tapir, es un animal extremadamente peligroso cuando ataca enfurecido. Por su gordura es asociado a la mujer embarazada, y sus pisadas son asociadas simbolicamente a las contracciones del parto. En el sueño, al caer muerto el animal, dejó salir la lengua colgando, una imagen de la expulsión del feto y la placenta del vientre. Este combate, así como el esfuerzo del parto, se llevó a cabo con mucho sudor.

Relatos de parentesco hecho de sudor, huesos y buena postura

Tanto en los relatos de partos como en los relatos de ayuda durante el parto y de sueños de partos, la expresión "yo solita hacer fuerza" es utilizada para describir la acción de parir y ayudar a expulsar al feto y la placenta. Esta expresión es una "metáfora del parto"[11], un modo de hablar que expresa e informa la experiencia corporal y emocional de la mujer al parir y al ayudar a parir. De igual manera, el sudor producido en este despliegue de fuerza, es la substancia corporal constitutiva del parto y la reproducción del parentesco.

Los hijos nacen, o "emergen" —"*wgene gishpaka*", en idioma yine (Nies 1986; Gow comunicacion personal)—, gracias al agotamiento y el sudor de las mujeres. La expresión Yine "*muchkowata*" que significa "hacer fuerza" se lee literalmente como "causar cansancio", indicando que al hacer fuerza, la mujer queda exhausta. Fortificado por el esfuerzo de su madre, el niño recién nacido es "*gichkoko*", "el que es realmente fuerte".

---

11 Aijmer 1999.

El traer niños al mundo entre los Yine, por lo tanto, es concebido como un proceso de ejercicio, confrontación y transmisión de fuerza, entre madre a hijo, y producción de sudor. Es decir que los lazos parentesco creados en el parto, son lazos de despliegue de fuerza y producción de sudor tanto como lazos de substancia. La pregunta es, ¿qué es lo que posibilita el ejercicio de la fuerza por una mujer al parir? ¿Dónde reside su fuerza?

La fuerza de una mujer está en sus huesos. Tuve la oportunidad de constatar mi propia falta de fuerza, por lo menos según los criterios Yine, un día en que intentaba cargar un balde de agua y una niña al verme exclamó incrédula ante mi incapacidad: "¡tienes los huesos débiles! ". Las niñas Yine, en cambio, rápidamente adquieren huesos fuertes al ejercitar sus quehaceres cotidianos, especialmente cargar pesos, agua, leña y productos de las chacras. Todas estas actividades de orden femenino, son designadas por la expresión "hacer fuerza". Dada la distribución de las tareas por género en la comunidad, el cargar pesos es el trabajo cotidiano femenino que requiere mayor esfuerzo y al cual las mujeres se refieren mayormente como el que más cansa y hace sudar.

La forma de cargar es también característica. Las mujeres cargan agua en baldes sobre la cabeza, o canastas colgando de la espalda, sostenidas por una cinta presionando la frente. Para cargar de esta manera es necesario adoptar una postura corporal apropiada, mantener la espalda recta y las piernas flexibles para avanzar, bajar y subir laderas, y evitar resbalar en el lodo de las chacras. Esta "técnica del cuerpo" (Mauss 1968) es indispensable tanto para la vida diaria como para la vida reproductiva de una mujer, y es tal la importancia que la buena postura necesaria para poder cargar debidamente, es ritualmente obtenida a través de la manipulación de los huesos de la mujer durante el ritual de la pubertad femenina.

La celebración de la primera regla de una muchacha era hasta hace poco la festividad principal del pueblo Yine[12]. Aun se celebra, aunque solo ocasionalmente de manera elaborada. Cuando comienza a menstruar por primera vez, la joven púber entra en reclusión y permanecer echada sobre la espalda, con el cuerpo

---

[12] Gow 2001:158.

recto. Cuando termina de menstruar, se mantiene en reclusión por un tiempo variable, de unos días a unas semanas, alejada del sol, aprendiendo a hilar algodón, y comiendo una dieta especial con la finalidad de conseguir engordar. Cuando termina la reclusión, se celebra la *Pishta*, una gran fiesta que marca la reintegración de la joven a la comunidad como una mujer en ejercicio de sus funciones reproductivas y productivas. La muchacha se adorna y se pinta con diseños corporales, y distribuye masato en abundancia a todos los invitados.

Uno de los objetivos explícitos de la reclusión menstrual, es "acomodarle los huesos" a la joven para que desarrolle brazos y piernas fuertes, y una espalda recta. Así lo demuestra el siguiente relato de la madre de Cecilia, quien atravesó el ritual de la *pishta* hace unos 40 años.

> Cuando tuve mi primera regla, mi mamá (es decir, la abuela de Cecilia) me aconsejaba así: 'tienes que quedarte echada con la espalda bien derechita. Si no te vas a jorobar. No te voltees de un lado a otro, si no te va a crecer una maleta en su espalda. Cuando estás con tu regla, no puedes comer maquisapa porque tiene los brazos flaquitos. No puedes comer coto porque es jorobado. Si puedes comer choro porque tiene los brazos fuertes. También puedes comer sachavaca para que te engordes y te hagas fuerte. Pero no puedes comer maduro verde asado porque sino tus piernas se van a quedar tiesas y no te vas a poder sentar con las piernas cruzadas'. Mi mamá arregló mis huesos bien bonito. Me pasaba agua tibia en mis caderas y mis piernas, y me las acomodó bien para que creciera fuerte y derecha. Cuando una muchacha tiene su primera regla, sus huesos se ponen suavecitos. Cuando se le masajean bien, ahí se arreglan bonito.

Así como otros grupos culturales, los Yine también entienden que el cuerpo de las personas no es un producto meramente "natural", sino que es el resultado de la acción de otras personas, alimentos y plantas, que lo modelan y transforman tanto ritual como

cotidianamente[13]. Durante la primera menstruación, la joven se encuentra en estado moldeable, similar al de un recién nacido y es particularmente susceptible a transformaciones. Las prescripciones alimenticias descritas en el relato demuestran una lógica de semejanza y de incorporación de atributos de lo comido por el que come. La joven solamente debe de ingerir alimentos derivados de animales y plantas que posean las características necesarias para desarrollar una postura recta, con extremidades flexibles y fuertes, es decir, una postura que permita cargar peso, "hacer fuerza", trabajar y parir con facilidad.

Se entiende que si los huesos de una joven no son arreglados adecuadamente cuando está menstruando por primera vez, se quedará con una mala postura. Por ejemplo, cuando Cecilia comenzó a menstruar, se encontraba viajando en balsa por el río Manu, y no pudo mantenerse echada sobre la espalda ni recibir masajes. " ¡Mira cómo soy jorobada! ", me explicó. "¡Ahora ya es muy tarde! ¿Cuántas veces ya he tenido mi regla? Oh … muchas. Ahora mi cuerpo ya se ha endurecido".

Según la etiología Yine del desarrollo corporal, el cuerpo de la joven se solidifica y sus capacidades de acción se definen por la forma en que los huesos fueron dispuestos ritualmente al darse inicio las funciones reproductivas en la primera menstruación. Tanto las actividades productivas cotidianas, como las actividades reproductivas, responden a un mismo principio según el cual los huesos —ritualmente acomodados por una pariente mujer de las generaciones anteriores— son los depositarios de la capacidad de "hacer fuerza" y, por lo tanto, de asegurar la continuación histórica de la producción y reproducción del parentesco en la vida diaria y en el parir. Día a día, la joven demuestra su calidad de pariente trabajadora en el despliegue de su buena postura corporal, al cargar peso en la cabeza, y al cargar a sus hijos en el vientre o en una manta. Al dar a luz, somete la capacidad de sus huesos a una prueba extrema y literalmente trae al mundo un nuevo ser pariente, permaneciendo de pie en combate, enfrentando la muerte hasta expulsar dentro de la comunidad al niño y la placenta que cargó en el vientre.

13 McCallum 2001, Gow 1995:239, Lagrou 1998.

Relatos de partos enajenados

El estar de pie es un requisito de buena postura indispensable para sostener una actitud activa y combativa durante el parto. La idea de dar a luz echada, es un sin sentido, no sólo fisiológicamente, sino porque implica un enajenamiento de las relaciones de parentesco. Así lo demuestra el siguiente relato de Cecilia. Como dio a luz a su hija cuando se encontraba en un poblado lejos de su familia, fue llevada a un centro de salud.

> La enfermera me dijo que me echara en la cama, pero yo no me podía quedar ahí. Sentía un peso en el pecho y estaba desesperada por pararme. La enfermera me dijo: 'puja, puja', pero ¿cómo iba a poder hacer fuerza si estaba echada sobre la espalda? Estaba solita y no sabía qué hacer. Así es como son las cosas en la ciudad. Si hubiese estado cerca a mi mama, mi hijita hubiera nacido bien rapidito.

Sus palabras encierran las principales razones por las cuales las mujeres Yine se rehusan a recibir atención obstétrica hasta no haber agotado todos los medios propios. El echarse es una actitud de abdicación de la autoconfianza y de aceptación sumisa ante la muerte. El echarse no sólo condena a la mujer a sufrir pasivamente la violencia del parto, sino que dificulta la expulsión del feto y la placenta, prolongando el dolor y exacerbando los riesgos de complicaciones; y, por lo tanto, exponiendo la vulnerabilidad de la mujer a la intervención de personas ajenas al círculo de parientes con los que existen lazos de convivencia. La lectura Yine del parto, tal y como es conducido en los centros de salud, es la de un proceso que desvirtúa el parto como un momento privilegiado del ser femenino y del parentesco.

Conclusión

Argumentos similares examinando el rechazo expresado por ciertos pueblos de los servicios obstétricos médicos, han sido

documentados en otras áreas culturales, en las cuales el parto con poca o sin ayuda también es practicado, como por ejemplo, en el caso de los Inuit de polo ártico[14], y los Bariba del Benin[15] y los Ju'Hoansi[16] del desierto del Kalahari. Entre Ju'Hoansi, cazadores recolectores, las mujeres encaran el dolor del parto aceptándolo como "un signo de que el niño existe" y rechazan el sentimiento de temor, sosteniendo que "si uno tiene miedo, el parto será largo y doloroso"[17]. El parto es considerado el equivalente femenino de la muerte simbólica atravesada por los especialistas rituales masculinos durante la experiencia del trance, y una mujer que da a luz de manera autosuficiente es admirada por haber atravesado un proceso de proceso de maduración personal hacia la trascendencia espiritual. La idea del parto como un combate trascendente, también existe en algunas poblaciones donde la intervención de parteras es más común, como entre los Aymará del Altiplano boliviano, para quienes el feto es una encarnación voraz de los espíritus subterráneos ancestrales, dispuesto a matar a la madre si esta no lo derrota al parirlo[18].

Como lo sugiere Overing (2001), a menudo, la llave para entender el universo ritual de un pueblo se encuentra en el examen de lo cotidiano y de aquello que aparentemente está desprovisto de interés extraordinario. De acuerdo con esta propuesta, este estudio de los relatos de parto Yine, muestra que la capacidad de atravesar la experiencia trascendente de las mujeres de parir, se enraíza justamente en la corporalidad y el trabajo cotidiano. El énfasis en lo cotidiano también se aplica al evento del parto y el recién nacido, los cuales lejos de ser objetos de celebraciones extraordinarias, son envueltos de discreción y apenas perceptibles del resto del ajetreo diario. La discreción y la relativa "cotidianización" del parto también se manifiestan en los relatos cortos

[14] O'Neil y Kaufert 1990.

[15] Sargent 1990.

[16] Biesele 1997.

[17] *Ibíd.:* 479.

[18] Platt 2001.

de pocas palabras tan usuales entre las mujeres. Esta discreción y "cotidianización" contrastan marcadamente con la algarabía y alboroto que caracterizan el alumbramiento entre las poblaciones urbanas euro-americanas[19].

Según Jordan[20], una de las preocupaciones principales de los estudios feministas del parto entre las poblaciones industrializadas urbanas, es el analizar la dinámica de relaciones de poder entre las mujeres y el personal médico, y determinar quién "posee" el parto. Con este propósito, esta autora desarrolló el concepto de "conocimiento autoritativo", el cual describe el tipo de conocimiento que es tomado en cuenta en una situación práctica e institucionalizada. Quién posee "conocimiento autoritativo" sobre el parto no es necesariamente quien tiene mayor estatus dentro de la jerarquía social, sino quién controla los artefactos necesarios para llevar a cabo el trabajo en una situación de parto, y quién, por lo tanto, también se "adueña" del parto. En el caso del parto hospitalizado y tecnificado, el "conocimiento autoritativo" reside en las manos de quienes aplican las refinadas maquinarias técnicas sobre la mujer, la cual, por otro lado, es restringida a la posición de paciente pasiva, desconocedora y obediente del personal técnicamente activo, quien a su vez también es informado y responsable.

Entre los Yine, en cambio, el principal medio técnico del parto, es el cuerpo conocedor y fuerte de la parturienta, y en caso de solicitar ayuda, el cuerpo conocedor y fuerte de su ayudante. Al dar a luz por primera vez una mujer genera un "conocimiento autoritativo" propio, con el cual toma decisiones en sus próximos partos. Este es un conocimiento encarnado, personal e inalienable, pero su obtención es el resultado de una vida de participar en procesos de fabricación del cuerpo y de escuchar los consejos de su madre y otras mujeres. Es decir, el "conocimiento autoritativo" de una mujer no es una posesión individual irreductible, sino una actualización personal del parentesco vivido entre madre e hija, inscrito en su cuerpo.

---

19 Pollock 1999.

20 Jordan 1997.

En su estudio de relatos de partos hospitalizados en centros urbanos de los Estados Unidos, Pollock[21] sugiere que "las historias de partos son visceralmente relacionales", ya que en sus relatos de alumbramientos, las mujeres con las que trabajó suelen redefinir su historia de vida personal y describir emotivamente detalles de los eventos ocurridos alrededor del momento del parto, involucrando a sus familiares y amigos cercanos en la trama. En el caso yine, en cambio, los relatos de parto consisten a menudo en pocas palabras y manifiestan nexos y relaciones de parentesco hechos cuerpo no solo en las "vísceras", sino también en los huesos y en el sudor.

Bibliografía

Aijmer, G.
1991 *Coming into Existence: Birth and Metaphors of Birth*, Goteborg: Goteborg University Press.

Biesele, M.
1997 "An Ideal of Unassisted Birth. Hunting, Healing and Transformation among the Kalahari Ju/'Hoansi". En R. Davids-Floyd and C. Sargent (eds), *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-cultural Perspectives*. Berkeley: University of California Press, pp. 474-492.

Cárdenas, C.
1989 *Los Unaya y su mundo: aproximación al sistema médico de Los Shipibo-Conibo del Rio Ucayali*. Lima: CAAAP.

Goldman, I.
1963 *The Cubeo: Indians of the North-West Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.

21 Pollock 1999:25.

Gow, P.

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in the Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

1995 "Piro Designs: Paintings as Meaningful Action in an Amazonian Lived World". En *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.), Vol. V, pp. 229-246.

2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.

Jordan, B.

1997 "Authoritative Knowledge and Its Construction". En R. Davis-Floyd and C. Sargent (eds), *Childbirth and Authoritative Knowledge*. Cross Cultural Perspectives. Berkeley: University of California Press, pp. 55-79.

Lagrou, E.

1998 *Cashinahua Cosmovision: A Perspectival Approach to Identity and Alterity*. Tesis doctoral. University of St. Andrews.

Mccallum, C.

2001 *Making Real People. Kinship and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg.

Mauss, M.

1968 'Techniques du Corps'. En *Sociologie et Anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France (4 edicion).

Nies, J.

1986 *Diccionario Piro (Tokanchi Gikshijikowaka-steno)*. Serie Lingüística Peruana 22. Yarinacocha: Ministerio de Educación e Instituto Linguistico de Verano.

Overing, J.

1999 "Elogio do cotidiano. A confianca e a arte da vida em uma comunidade Amazonica". Em *Mana*, 5(1), pp. 81-107.

O'neil, J. y P. Kaufert

1990 "The Politics of Obstetrics Care: The Inuit Experience". En W. Penn Handwerker (eds), *Births and Power: Social Change and the Politics of Reproduction*. Colorado: Westview Press, pp. 53-68.

Pollock, D.

1999 *Telling Bodies Performing Birth: Everyday Narratives of Birth*, New York: Columbia University Press.

Platt, T.

2001 "El Feto Agresivo. Parto, Formacion de la Persona y Mito-Historia en los Andes". En *Anuario de estudios Americanos*, Sevilla, separatas del tomo LVII-2.

Sargent, C.

1990 "The Politics of Birth: Cultural Dimensions of Pain, Virtue and Control Among the Bariba of Benin". En W. Penn Handwerker (ed.), *Birth and Power: Social Change and the Politics of Reproduction*. Boulder: Westview Press, pp. 69-80.

Smith, A.

2003 "Del ser Piro y el ser Yine. Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indigena Yine". En Huertas B. y Garcia A. *Los pueblos indigenas de Madre de Dios. Historia, etnografia y coyuntura*. Lima: IWGIA, pp. 127-143.

5
DESEOS ENCONTRADOS: ESCUELAS, PROFESIONALES Y PLANTAS EN LA AMAZONÍA PERUANA

Este capítulo examina los cambios sociopolíticos ocurridos en torno a la escolarización masiva de la Amazonía indígena peruana, como la creación de nuevas élites de autoridades alfabetizadas, la monetarización de la economía indígena y la aparición de expectativas de profesionalización. Las reflexiones de los pobladores sobre estos cambios y su percepción de los riesgos asociados a los deseos de escolarización y profesionalización, hacen resaltar la necesidad de revalorar las formas de enseñanza familiares que fueron desplazadas por el dominio de la "teoría" en las escuelas. Situada y vivencial, la enseñanza familiar indígena a base de la observación, la imitación, los consejos y las plantas, podría permitir aceptar con sentido del humor las fallas humanas y redirigir los caminos de la escuela.

* * *

Comienzo este capítulo relatando un hecho que sucedió hace unos años en la ciudad de Contamana, en el río Ucayali, durante un taller con algunos representantes de la federación shipibo-konibo del río Pisqui. Los organizadores estábamos intentando presentar el concepto de "priorización de deseos". Pensábamos que esta noción podría servirnos como un instrumento de planificación y queríamos asegurarnos que estábamos todos de acuerdo sobre su significado. Sentados en círculo alrededor de unas mesas, habíamos intentado definir la idea verbalmente y escrito algunas

palabras en un papelógrafo pegado en la pared. Pero sentíamos que, a pesar de nuestros esfuerzos, no lográbamos transmitir la idea. En eso, Roberto Linares, líder de la comunidad shipibo-konibo de Santa Rosa, tomó la palabra. “Es como una historia que una vez escuché”, nos dijo y comenzó a contar lo siguiente:

> Dicen que había una vez un señor llamado Shawampico y su mujer se llamaba Rona. Un día, él le ha dicho a su querida esposa:
> —“Vamos a buscar paiche en la cocha, en la laguna”.
> Su mujercita le ha aceptado:
> —“Sí, vamos”.
> Se han ido a una cocha muy grande donde había bastante paiche. En canoa se han ido buscando paiche. Ella iba remando atrás y él iba buscando sentado en la punta de la canoa, buscando paiche en el agua. Por fin, en un huamal, en una orilla, el hombre ha visto un paiche muy grande durmiendo. Su lomo salía fuera del agua. Al verlo, Shawampico se ha alegrado bastante y le ha dicho a su mujer:
> —“Por acá, rema”, para acercarse al paiche despacito y poder picarlo.
> Pero ella no ha remado nada. Entonces, Shawampico ha mirado hacia atrás y ha visto que su esposa estaba durmiendo. El viento le había abierto su pampanilla, su falda. En ese tiempo, la gente no usaba calzón. Entonces, el viejo le ha visto toda la paloma descubierta a su esposa. Ahí se ha puesto a pensar:
> —“¿A cuál le doy primero, al paiche o a mi mujer? Pucha…”.
> Le mira al paiche y le mira a su doña… y su doña estaba más rico:
> —“¡Primero a mi doña!”, dice.
> Y dale …“sho sho sho” … ha hecho mover la canoa y esa oleada le ha hecho despertar al paiche. Cuando ha terminado de tener su relación, el hombre ha buscado al paiche para picarlo, pero el paiche ya se había ido lejos.
> —“¡Pucha! ¡Primero era el paiche”!, ha dicho el hombre.
> Y así, pues, los dos se han vuelto a casa con hambre y sin paiche.

Todos reímos. Sus palabras nos tomaron desprevenidos. La fluidez irreverente de su relato nos coloco, ante la evidencia, que

los estilos de pedagogía indígena suelen ser más humorísticos y encarnados que los que solemos utilizar en los talleres de trabajo con ONG y otras instituciones de trabajo. Nos demostró no solamente que él había entendido perfectamente lo que significaba priorizar deseos, sino que también comprendía que, a pesar de tener las mejores intenciones y proyecciones a futuro, en ciertas circunstancias, las personas podíamos terminar priorizando mal, puesto que nuestros apetitos del momento podían fácilmente desviarnos de nuestras mejores planificaciones. Sin mayores explicaciones, por medio del relato de la historia oral shipibo-konibo, nos mostró que intentar comunicar una idea de manera abstracta, ajena a las vivencias e imperfecciones humanas, es algo árido y poco convincente. En cambio, narrar situaciones que ejemplifican escenas y consideran las fallas humanos con ironía y simpatía, es una técnica pedagógica que permite eficazmente acercar las ideas a la realidad vivida y transmitir enseñazas de manera convincente y entretenida.

Una de las principales críticas que los pensadores indígenas hacen de la enseñanza escolar y del estilo de comunicación que las personas escolarizadas solemos reproducir en nuestros talleres y reuniones de trabajo, es que se trata de un conocimiento "teórico", desligado del contexto presencial[1]. La situación prototípica en las clases de escuela continúa siendo la de un grupo de alumnos sentados con lápiz y papel en la mano, escuchando a un profesor hablar sobre un conocimiento que está escrito en los libros y la pizarra, pero que no está situado en la experiencia corporal, interpersonal y emocional, vivida en el momento de la enseñanza. A pesar de los intentos de cambiar el contenido curricular y la metodología de enseñanza, este modelo de la interacción en clase continúa dominante, y es constantemente reproducido en las reuniones de trabajo de otras instituciones en el Perú.

Reflexionando sobre la percepción indígena de las diferencias entre la enseñanza escolar y la enseñanza familiar, Trapnell, Calderón y Flores[2] muestran que la situación de enseñanza es

1 Trapnell 2008: 99; Mahecha 2004: 205; Arhem et al. 2004: 430; Gasché 2004; Belaunde 2005: 251.

2 Trapnell et al. 2008.

uno de los puntos clave. En la escuela, la enseñanza se da a base de indicaciones verbales explícitas, la lectura y la escritura. En familia, en cambio, la enseñanza se da por observación, imitación, y participación vivencial en la acción emprendida. Los aspectos intersubjetivos del contexto de la enseñanza, es decir, la escena social y emocional de la enseñanza, son tan importantes como el conocimiento que se intenta transmitir. Con quién, en qué momento y circunstancias se aprende algo, son aspectos inherentes a lo aprendido. Por ejemplo, hablando sobre la diferencia entre una clase en la escuela sobre plantas medicinales y la manera como los niños aprenden a usar plantas en familia, la profesora asháninka, Balbina Calderón, explica lo siguiente:

> Los niños aprenden de eso [las plantas medicinales] cuando ven curar a alguien. Creo que el niño ve, no creo que le digan esto, esto. A veces en el monte le avisan, le hacen ver. No aprende acá porque le estoy hablando, no, lo ha visto. Aquí [en la escuela] estamos hablando teoría, no es igual que ir al monte y le haces ver. Acá en la escuela dibujarán, pero no le van a reconocer en el monte. En la escuela aprenden más que nada a escribirlo...
> No se aprende a preparar [plantas medicinales] por preparar, tiene que haber la necesidad. Por ejemplo, cuando te pica la víbora, allí recién vas a aprender qué vas a curar[3].

La percepción del contraste entre los conocimientos "teóricos" de la escuela y los conocimientos indígenas, que a menudo son llamados como "prácticos", es algo bastante expandida entre los padres y profesores indígenas de la Amazonía. Está claro, que estos términos pertenecen al vocabulario introducido por las escuelas, pero su significado se refiere a una diferencia identificada desde la visión indígena. Lo "teórico" no hace referencia, como podríamos suponer, al valor de universalidad científica del conocimiento transmitido en las escuelas, sino al hecho que, en la escuela, el conocimiento es transmitido fuera del contexto vivido en el momento, a través de explicaciones, y que tiene por objetivo final

3 *Ibíd.: 99.*

enseñar a escribir ese conocimiento. Es decir, lo "teórico" del conocimiento escolar reside en el hecho que se trata de aprender a escribirlo, no de aprender a vivirlo. Lo "práctico" del conocimiento indígena, como afirma el pensador indígena colombiano, Roberto Macuna, reside en el hecho que se trata de un conocimiento que se aprende "viendo, viviendo y practicando"[4].

En este capítulo examino estas y otras percepciones sobre la educación escolar expresadas por pensadores indígenas de varios grupos étnicos del Perú y discuto sus preocupaciones con referencia al deseo casi omnipresente de tener hijos "profesionales", es decir, graduados de educación superior, profesores, técnicos o universitarios. También examino la propuesta de usar plantas para usos pedagógicos con el propósito de dar soluciones a las contradicciones y limitaciones percibidas en la escuela integrando prácticas de crianza de la enseñanza familiar. Mi análisis se basa sobre información y reflexiones recogidas durante varios viajes de campo realizados en los años 2008 y 2009, recorriendo comunidades de diversos grupos étnicos del Perú como parte de mis actividades de consultoría e investigación. Mi intención es contribuir a abrir el diálogo sobre las transformaciones que la escolaridad y la profesionalización, están generando en la transición de la oralidad a la escritura, y en la progresiva monetarización de la economía indígena.

Escuela y cambio político

La escolarización de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana se inició a principios del siglo XX a cargo de misioneros católicos, principalmente dominicos y jesuitas. Pero la expansión masiva de las escuelas comenzó en la década de 1950 con la firma de un convenio entre la institución evangélica norteamericana, Instituto Lingüístico de Verano (ILV), y el Ministerio de Educación del Perú. Como en otros países amazónicos, el ILV creó escuelas primarias entre una diversidad de grupos étnicos y desarrolló un programa de formación de profesores indígenas bilingües. Posteriormente, se

4 Arhem et al. 2004: 432.

abrió la Escuela Bilingüe de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, en Iquitos; y en la década de 1980, se creó el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP) como una alternativa laica sustentada por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP).

FORMABIAP surgió de la necesidad de fomentar la descolonización de la enseñanza, develando los mecanismos que legitimaban y reproducían las formas hegemónicas de poder, y promoviendo procesos de reafirmación étnica y cultural alrededor de la escuela[5]. En la década de 2000, la incorporación de la visión de la interculturalidad, condujo a una reformulación de los contenidos y las metodologías curriculares dentro del nuevo marco oficial de la Educación Interculatural Bilingüe establecida por el Ministerio de Educación. Sin embargo, a pesar de los logros obtenidos, actualmente el porcentaje de población beneficiada por la nueva pedagogía bilingüe intercultural es muy baja, cubriendo solo 9% de las escuelas y 5% del alumnado.[6]

Tan importante como los cambios pedagógicos propuestos por los diferentes programas educativos que han trabajado en convenio con el Estado peruano, son los cambios políticos generados por medio de la escolarización. Estos procesos han cambiado radicalmente la distribución territorial y la organización política indígena. Aunque todavía no hay estudios históricos comparativos detallados, los documentos y etnografías muestran que, en gran parte de la Amazonía peruana, la introducción de las escuelas dio lugar a procesos locales de pacificación, agrupación y asentamiento de la población indígena. Las guerras intra-étnicas e interétnicas cesaron, y las poblaciones que en ese momento solían vivir relativamente dispersas, siguiendo patrones residenciales propios de alta movilidad, formaron centros residenciales con mayor permanencia. Poblaciones que habitaban zonas remotas de cabeceras, se desplazaron hacia lugares más cercanos a los grandes ríos, para reducir el tiempo de viaje hacia los centros urbanos y posibilitar la llegada de un profesor de la ciudad para sus nuevas escuelas. Hasta

---

5 Trapnell 1984; Walsh 2002; Mignolo 2000.

6 Trapnell 2008: 15; Tubino; Zariquiey 2007; Fuller 2002.

el día de hoy, una de las principales razones de desplazamiento de la población, continúa siendo la necesidad de facilitar el acceso de los profesores en los poblados. Aunque estos complejos procesos son conocidos en líneas gruesas y hay algunos estudios etnográficos específicos[7], falta documentar los recorridos de transformación de los diferentes grupos étnicos, para tener un mapa del papel preponderante de la escuela en la constitución del actual panorama político indígena en la Amazonía peruana[8].

Los cambios políticos ocasionados por la creación de las escuelas también tuvieron un efecto determinante en la constitución oficial de las Comunidades Nativas. En la década de 1970, con la declaración de la Ley de Comunidades Nativas, muchos de los núcleos poblacionales nacidos alrededor de las escuelas fueron oficialmente reconocidos por el Estado peruano y otorgados títulos de propiedad de tierras comunales. Desde entonces, continúa el proceso de transformación poblacional y establecimiento de Comunidades Nativas alrededor de las escuelas. A menudo, las gestiones para el reconocimiento oficial de un nuevo asentamiento humano, tienen por principal motivación cumplir los requisitos oficiales para poder solicitar una escuela al gobierno. Hasta el día de hoy, cuando se forma una nueva comunidad, debido, por ejemplo, a la separación o traslado de un grupo de pobladores de otra comunidad, la primera gestión realizada por las autoridades indígenas, es solicitar al gobierno local, la llegada de profesores y la construcción de una escuela primaria propia.

Esta interdependencia entre la escuela y la constitución oficial de las comunidades también se vio reforzada por la introducción de la burocracia comunal por parte del Estado peruano. Para cumplir con los requisitos oficiales y mantener su estatus legal oficial, las comunidades debían regirse por un reglamento interno, mantener asambleas comunales regularmente, llevar un Libro de Actas legalizado por un notario, y llevar a cabo elecciones regularmente para elegir una serie de autoridades comunales capaces de llevar a cabo frecuentes viajes a los centros urbanos y realizar trámites

---

7 Gow 1991; Ames 2002; Aikman 2003; De la Cadena 2000.

8 Trapnell 2008: 13.

documentarios en representación de la asamblea de comuneros. Todos estos mecanismos de gestión comunal y de representatividad política eran totalmente ajenos a las prácticas indígenas existentes hasta entonces. Quienes ocuparon los principales cargos políticos fueron, en su mayoría, los alumnos alfabetizados en las escuelas. Las personas mayores analfabetas, a pesar de sus conocimientos e influencia sobre el círculo de la parentela que estructuraba la vida política local, fueron generalmente puestas de lado por desconocer los procedimientos para redactar, o simplemente firmar, los documentos impuestos por la nueva burocracia.

De este modo, la burocracia de las Comunidades Nativas dio lugar al nacimiento de las nuevas élites políticas indígenas alfabetizadas, las cuales, a su vez, consolidaron la importancia de la escuela. El destacado papel político de los profesores bilingües indígenas, con educación secundaria y superior pedagógica marcó nuevas expectativas para la población indígena y dibujó nuevos caminos de negociación y relación con la sociedad nacional. Estos líderes también encontraron un nuevo espacio de actuación con la creación de las federaciones indígenas locales, regionales y nacionales. La escuela y el magisterio se volvieron instrumentos de liderazgo en las organizaciones para la defensa de los derechos, y las candidaturas políticas para ocupar con miras a ocupar puestos de responsabilidad en los municipios y gobiernos regionales. Aunque la gran mayoría de los nuevos líderes alfabetizados indígenas son hombres, las mujeres también han ganado acceso a algunos espacios políticos gracias a la escuela. Los grandes perdedores, por así decir, de la aparición de las élites alfabetizadas, han sido las personas mayores de ambos géneros, quienes irrefutablemente han sido desplazadas de las posiciones de influencia. Sin embargo, en su mayoría, fueron ellos quienes desearon, y continúan firmes en su deseo, que sus hijos y nietos sean escolarizados.

Tener hijos profesionales

Uno de los aspectos más notables de la escolarización de la Amazonía, es el intenso deseo expresado por los propios pobladores, de que sus hijos y nietos reciban educación escolar. Como Gow (1991) sustenta en su estudio sobre los yine del Bajo Urubamba, desde el punto de vista indígena amazónico la escuela no establece una ruptura en el parentesco, sino, al contrario, es percibida como una continuación de los procesos de producción de la memoria vivida del parentesco. Hombres y mujeres de los más diversos grupos lingüísticos y culturales, con variadas historias de contacto y lugares de ubicación suelen concordar sobre este punto: quieren una escuela primaria y secundaria para sus hijos. En la actualidad, además, también desean vívidamente que sus hijos cursen estudios superiores en la ciudad, y lleguen a ser los profesores y el futuro en sus comunidades. Los sacrificios que están dispuestos a hacer para cumplir este deseo son asombrosos. Cuando no pueden conseguir becas de estudio, muchos padres de familia dedican gran parte de sus entradas monetarias a costear la continuación de la educación secundaria y superior de sus hijos en las ciudades. Lograr que sus hijos sean "profesionales" es el aliciente sobresaliente de los padres.

Qué significa ser "profesional" para los pobladores amazónicos, es un tema que tiene significaciones políticas, económicas y sociales, y que solamente haré un esbozo en este capítulo. El profesional es una figura compleja del imaginario cultural indígena actual. Un profesional es alguien que ha terminado la escuela y algún curso de educación superior, como el magisterio, un curso de formación técnica, o un curso universitario. Pero tener un título de educación superior no es suficiente. Lo que caracteriza a un profesional es que recibe un sueldo y que su trabajo no requiera trabajo físico a diario en la chacra ni en el bosque. Un profesional trabaja con documentos: la escritura es un aspecto fundamental de sus responsabilidades, que da legitimidad a su posición de autoridad.

Una y otra vez, durante mis estadías en las comunidades, los pobladores me preguntan cuánto tiempo he estudiado en la universidad para tener el empleo que me lleva a viajar por la selva y conocerlos. Cuando les digo que tuve que estudiar más de 10

años, suelen mirarme algo impresionados. "¡Pero por lo menos ya eres profesional!", exclaman. Inmediatamente, suelen preguntarme cuánto es mi sueldo y comienza una conversación sobre cuánto ellos también desearían ser profesionales y recibir un sueldo. Los jóvenes hablan de sus experiencias en los centros educativos superiores; los mayores hablan de sus propios estudios, muchas veces interrumpidos en primaria, y de los esfuerzos que están haciendo para "hacer estudiar a los hijos". Cuentan cómo se las tienen que arreglar para sustentarlos en la ciudad, de las dificultades de encontrarles alojamiento y de cómo les mandan algo de dinero, o plátanos y yuca de la chacra, para su alimentación. Cuentan cómo algunos jóvenes tuvieron que interrumpir sus estudios por falta de recursos, o porque encontraron pareja, o porque sufrieron alguna enfermedad, o porque se dedicaron a beber en lugar de concentrarse en su carrera. "¿Crees que cuando mi hijo termine sus estudios de computación va a encontrar trabajar?". "¿Cuánto le pagan ahora a las enfermeras? Mi hija ya va a terminar sus estudios el año próximo". "De donde sea, pero tenemos que encontrar algo de dinerito para hacer estudiar a nuestros hijos, para su comida, para su viaje. Si no les hacemos estudiar, van a quedar igual a nosotros. Acabándose en la chacra". Este tipo de comentarios recurrentes expresan las muchas expectativas que los padres tienen de sus hijos.

El deseo de profesionalización es un deseo de acceso a ingresos monetarios y a un trabajo menos agotador, y con mayor prestigio, pero también es un deseo de reivindicación ciudadana. "Necesitamos tener hijos profesionales para que salgan a defender a la comunidad, para que puedan escribir los documentos y hacer las gestiones ante las autoridades regionales". He escuchado este tipo de afirmaciones entre los más diversos grupos étnicos y lugares del país, en las zonas cercanas a los centros urbanos que interactúan diariamente con los profesionales de las ciudades, y en los ríos remotos, donde las visitas de profesionales son más raras. Es necesario tener hijos profesionales para que "defiendan" a los suyos. La escritura es un arma contra la agresión de la sociedad nacional.

Entre los achuar de los ríos Manchari y Huasaga, que desde hace casi una década se oponen colectivamente a la entrada de compañías madereras, mineras y petroleras en su territorio, la

profesionalización es necesaria para poder proteger legalmente contra la implantación de concesiones por el Estado en sus tierras.

> Antes, no hemos tenido la oportunidad de aprender a leer y escribir. Nuestros abuelos no sabían ni una letra, nada. Pero cuando se formó la primera comunidad, con el apoyo de los misioneros hemos hecho las gestiones para tener un profesor para enseñar a nuestros hijos, y a partir de eso, nos hemos dado cuenta que nosotros también podíamos ser profesionales. Ahora, estamos siempre en relación con el mundo de los que hablan castellano. Para poder conversar con ellos, para poder competir y reclamar nuestros derechos, para que no nos engañen, tenemos que aprender las cosas de la sociedad occidental. Por eso nosotros siempre solicitamos a nuestro gobierno local para que nos haga una infraestructura, así como en la ciudad tienen una escuela buena. Nuestros hijos tienen los mismos derechos que los hermanos mestizos. Ellos también necesitan educación, una educación mejor. Estamos con la idea de educar a nuestros hijos, para que con el tiempo ellos sean defensores de nosotros. (Kamiju, líder Achuar del Pastaza)

Entre otros grupos, como los quechua del Pastaza, en cambio donde las compañías petroleras operan desde hace más de 40 años, la profesionalización es vista como una necesidad para "poder hacer gestiones con la compañía", negociar mejores condiciones para la venta de sus productos agrícolas y ocupar los puestos de profesor, médico, enfermera y abogado en la localidad. En ambos casos, sin embargo, la escolarización y profesionalización, son instrumentos de ciudadanía.

El significado de la ciudadanía toma matices diferentes en cada grupo cultural y lugar, pero hay algunos puntos centrales que parecen ocupar un espacio importante en el imaginario político indígena amazónico. En un estudio sobre los significados de la ciudadanía que conduje con miembros de comunidades shipibo-konibo, asháninka y awajún en 2004[9], salió a relucir el

---

9 Belaunde et al. 2005.

hecho que en el imaginario político indígena, existe una relación entre ser ciudadano peruano, vivir en una ciudad y ser profesional. Una imagen que aparece de manera recurrente, retrata el Perú como una gran ciudad poblada de profesionales que poseen documentos en regla.

La profesionalización es concebida como un paso fundamental para lograr la autonomía política y económica, instituir la equidad de derechos y estatus en un Perú inclusivo y pluriétnico, y asegurar su permanencia en su territorio. Como tuve la oportunidad de observar repetidas veces, cuando los pobladores hablan de hacer gestiones ante la alcaldía para obtener fondos de construcción y refacción para la escuela, la idea expresada repetidamente es que es de la buena escolarización de sus hijos desde pequeños, que dependen sus posibilidades de profesionalización para ocupar puestos de responsabilidad en sus comunidades en el futuro. "Queremos buenas escuelas para que nuestros hijos lleguen a ser profesionales y que en el futuro cuando haya un taller, sean nuestros hijos los que vengan a conducirlo". "Así como tú vienes ahora a trabajar con nosotros, queremos que nuestros hijos sean los médicos, los ingenieros, los investigadores de nosotros".

El edificio de la escuela, preferiblemente de material noble, muros de cemento, techo de calamina, pizarra y pupitres de madera, es un símbolo de ciudadanía tan intensamente deseado como la presencia de buenos profesores. La construcción y mantenimiento son una de las principales razones de sedentarización de los asentamientos comunales; y el orgullo de los pobladores es embellecer y lucir el local durante las fiestas patronales y los torneos de futbol que congregan a los vecinos. El crecimiento de la escuela es sinónimo de crecimiento poblacional y de la adquisición de obras de infraestructura comunal, veredas, luz eléctrica, tanque de agua, etc., que caracterizan los centros poblados. Por ejemplo, típicamente cuando los pobladores solicitan obras de electrificación, dicen que los escolares necesitan luz para poder estudiar en las noches.

Además, cuando se expande la escuela primaria comunal para construir una escuela secundaria, también suele crecer la población, puesto que jóvenes estudiantes y sus familiares de las comunidades vecinas vienen a establecerse en la comunidad para cursar

sus estudios. Muchos de los lugares en rápido crecimiento urbano en la actualidad, florecieron de la semilla de una escuela; pero desde el punto de los pobladores indígenas, es fundamental que este crecimiento sea generado con la profesionalización de sus hijos y familiares, no con la imposición de profesionales de fuera.

Algunos riesgos

La escolarización y profesionalización son, sin lugar a duda, instrumentos para lograr una sociedad más equitativa en la Amazonía, pero también tienen muchos reveses y contradicciones. La formación de las nuevas élites alfabetizadas para la defensa de los derechos indígenas, por ejemplo, ha reproducido dentro de la población indígena, algunos de los mecanismos de exclusión provenientes de la sociedad nacional. A menudo los líderes indígenas que deberían representar el interés colectivo de sus comunidades y federaciones, son acusados de actuar en interés propio, estar desligado de sus bases y malversar fondos. Estos son temas delicados, sobre los que hay pocas publicaciones a pesar de que preocupan muchísimo los padres de familia.

Una de las quejas más frecuentes expresadas por los pobladores indígenas, es que la escolarización ha dado lugar a que las nuevas élites alfabetizadas monopolicen, o manipulen el acceso a las becas de estudio dentro de sus comunidades y federaciones. Este proceso se inició desde la creación de las escuelas bilingües, cuando las organizaciones religiosas y laicas que manejaban la educación indígena en convenio con el Estado peruano, financiaron la formación de profesores bilingüe. Cuando estos pasaron a ocupar cargos políticos en sus comunidades y federaciones, favorecieron a sus hijos y familiares cuando se trataba de identificar a nuevos becarios. De esta manera, se crearon familias de influencia enfrentadas en luchas de poder. Actualmente, las familias que cuentan con varios jóvenes con educación superior, suelen ocupar una posición dominante tanto en las comunidades, como en las federaciones y la política local. Hay que aclarar, sin embargo, que a pesar de su importancia estratégica en el pasado, las becas de estudio no cubren sino una

porción de los estudiantes indígenas en la actualidad. En muchos casos, los hijos le deben sus estudios secundarios y superiores al financiamiento de sus padres o a su propio trabajo en la ciudad.

Otro tema que preocupa a los padres de familia es el hecho que los jóvenes que logran completar sus estudios a menudo no deseen volver a sus comunidades de origen. Algunos padres se quejan que algunos jóvenes educados hasta parecen olvidar de comer la comida con la que fueron criados, y solo desean comer comidas comerciales de las ciudades, burlándose de sus parientes. La profesionalización y el hecho de recibir un sueldo regularmente son ideales de una vida holgada que contrasta con las durezas de la vida en la chacra, y que se acompaña de un cierto menosprecio del trabajo manual de sus padres y abuelos. Para las mujeres, en particular, el matrimonio con un hombre que recibe un sueldo es una estrategia de ascenso social y de satisfacción de nuevos deseos de mercancías. En el pasado, el esposo ideal era buen cazador, pescador y trabajador en la chacra. Hoy en día, es un hombre con dinero capaz de comprar cosas para satisfacer las demandas de su esposa, y si es posible, mantenerla en la ciudad, a ella y a sus hijos, hasta que estos puedan completar, a su vez, sus estudios profesionales.

Es indudable que la escolarización y profesionalización de los pobladores han acelerado la monetarización de la economía indígena y, en algunos lugares, ha contribuido a la pérdida de las mingas y otros mecanismos de ayuda mutua que permitían tener una buena calidad de vida con relativamente poco dinero. Los jóvenes educados regresan a las comunidades con nuevos hábitos de consumo, trayendo ropas nuevas, cerveza y tecnologías, que son las mercancías de mayor prestigio. Aparte de los motores, que cumplen una función utilitaria, la tecnología que hace furor en las comunidades son los videos y radios con alto parlantes de gran alcance. Los jóvenes educados son los principales diseminadores de las películas y la música de moda en las ciudades, que muestran todas las noches a los vecinos, contribuyendo a divertir a la población. También suelen tener una pequeña bodega y vender productos comestibles, cerveza y aguardiente. El despliegue de estas mercancías de la ciudad, es un factor que refuerza el prestigio de los jóvenes, y confirma el deseo de profesionalización en la comunidad, pero al mismo

tiempo, aumenta las tensiones en la comunidad en la medida en que introduce nuevas inequidades dentro del grupo de residencia y marca nuevas diferencias de estatus.

La necesidad de conseguir dinero para dar una educación escolar y profesional a los hijos, y asegurar el acceso todo ese prestigio, es también una carga muy pesada para los padres. Un tema que siempre causa gran animación durante los talleres en los que participé, es cuánto dinero se necesita para educar a los hijos. "Es infinito", parecen concordar los pobladores de diferentes lugares. "Para cada hijo hay que comprarle su uniforme, sus cuadernos. Los zapatos son carísimos. Y la ropa solo dura unos meses. Rapidito se rompe y hay que comprar nuevo. Eso mientras está en la primaria. ¿Y cuando se va a la secundaria? ¿Y para pagarle sus estudios en la ciudad? Y eso es para un hijo, pero nosotros tenemos cuatro, cinco. No tiene fin". El financiamiento de los estudios de los hijos es un proyecto de desembolso de fondos de por vida, que los amarra a la economía monetaria y los obliga a aceptar las condiciones del mercado.

Por ejemplo, encontrar dinero para financiar los estudios de los hijos, es una de las principales razones expuestas por pobladores sobre su aceptación de la entrada de empresas extractivas en sus territorios. "Con el dinero de la empresa voy a hacer que mis hijos sean profesionales", es una afirmación comúnmente colocada por los pobladores que están considerando aceptar las propuestas de las madereras, mineras y petroleras, sin saber si es que sus hijos lograran llenar sus expectativas, ni si el impacto ambiental de estas actividades extractivas perjudicará enormemente su entorno y su economía. Además, el dinero, por lo general, no suele durar mucho y es gastado en objetos de consumo y prestigio, que lejos de mejorar su actitud, fomentan la disipación y el alcoholismo. Los jóvenes se quedan despiertos hasta tarde mirando videos, escuchando música y bebiendo alcohol.

La escolarización y profesionalización también han erosionado la autoridad de los padres, lo que a su vez atenta contra las posibilidades de que los jóvenes terminen sus estudios. Son varias las contradicciones acarreadas por la profesionalización, pero lo que más preocupa a los padres, es el hecho que sus hijos comiencen

sus estudios en la ciudad y "fracasen", como suelen decir, que no puedan terminarlos, perdiéndose la inversión social y económica de la familia. Los estudios superiores de los hijos son, sin duda, la principal inversión de la mayoría de las familias indígenas, pero su éxito depende en gran parte del comportamiento emocional y reproductivo de los jóvenes. Una de las grandes contradicciones de la escuela, desde el punto de visto indígena, es que la enseñanza mixta es el mayor obstáculo en el camino de sus hijos. Anteriormente, los matrimonios eran, por lo general, organizados por los padres de los novios. Pero con la implantación de la escuela, los jóvenes comienzan relaciones sin la autorización de sus padres y, a menudo, en contra de sus recomendaciones y advertencias.

En un estudio sobre el trabajo infantil entre los shipibo-konibo, asháninka y awajún del Perú[10], observamos que aunque la asistencia a la escuela primaria por ambos géneros es general, existe una marcada diferencia en la carga laboral impuesta por la escuela para los niños y las niñas. Ambos géneros contribuyen al mantenimiento de la casa, pero las niñas comienzan a realizar labores domésticas más pequeñas, como cuidar a sus hermanos menores, y pasan un tercio más del tiempo trabajando fuera de la escuela que los niños. La tasa de abandono de los estudios escolares, también es más alta para las niñas que para los niños, debido a que el matrimonio y el embarazo en la adolescencia es la norma. La asistencia a la escuela primaria es general. Las niñas suelen quedar embarazadas alrededor de los 15 o 16 años, o antes, e interrumpir sus estudios para dedicarse a sus hijos. Los muchachos también abandonan las clases para trabajar y conseguir dinero, pero suelen completar sus estudios con mayor frecuencia que las mujeres. Para las muchachas, el colegio presenta un peligro adicional. Algunos profesores inescrupulosos abusan de su posición de autoridad para seducir o violentar a las alumnas. Actualmente, casos de seducción de menores por profesores han sido llevados a la justicia y es probable que otros tantos se mantengan en silencio, por lo que es difícil estimar las dimensiones del fenómeno[11].

---

10 Belaunde et al. 2004.

11 Paredes 2004: 69-78.

Para ambos géneros, el deseo de continuar los estudios secundarios y profesionales es la mayor motivación para salir de la comunidad hacia las ciudades, con o sin becas. Sus padres suelen enviarles dinero y alimentos, pero por falta de recursos, muchos jóvenes se ven forzados a entablar empleos de alto riesgo social y físico. El trabajo doméstico, el empleo en bares, el alcoholismo y la prostitución, colocan a los hombres y a las mujeres, en una situación de marginalización. A menudo, los jóvenes se ven forzados a abandonar sus estudios debido a la incompatibilidad con el trabajo, o distraídos por otros deseos, o debido a un embarazo. Desde el punto de vista de la población local, la alta incidencia de madres solteras se relaciona a diversos elementos fomentados por la escuela mixta, como la erosión de la autoridad paterna y materna sobre las decisiones matrimoniales, el abandono de los rituales reproductivos que establecían el involucramiento del padre en el embarazo y parto de sus hijos; la preferencia de las muchachas indígenas por casarse con hombres que disponen de dinero, y la alta incidencia de alcoholismo entre los varones indígenas.

Como el pescador de la historia con la que comencé este capítulo, muchos jóvenes se dejan distraer de sus estudios y nunca llegan a la meta tan deseada por sus padres. El gran problema con los que fracasan en los estudios, es que cuando regresan a sus comunidades, tampoco tienen los conocimientos necesarios para valerse por sí mismos, para producir comida y satisfacer todas sus necesidades. Como pasaron la mayor parte del tiempo de la infancia estudiando en la escuela, muchos de ellos no fueron a la chacra, a cazar ni pescar con los mayores y no aprendieron de manera vivencial los conocimientos "prácticos", como suelen decir, necesarios para derivar su subsistencia completa. Toda su existencia fue planificada priorizando el deseo de lograr ser profesionales. Cuando regresan fracasados a sus casas, no les queda sino depender de sus padres, es decir, retornar a una situación infantil, o irse a otro lugar, trabajar para las compañías madereras o hacer algún otro trabajo físico mal remunerado, enfrentando pobreza y marginalización. Esta es una situación totalmente desconocida en el pasado reciente y genera muchas tensiones dentro de las familias. En lugar de constituir una continuación del proceso de

producción de parientes conocedores y capaces de defenderse, tal y como aspiran sus padres, los estudios pueden conducir a formas contemporáneas de incapacidad y de esclavitud.

Alternativas

Es necesario comprender la mezcla entre lo indígena y lo "otro", lo híbrido, y al mismo tiempo visualizar los procesos de transformación y resiliencia cultural para evitar limitarse a una descripción penosa de los procesos de pérdida y los riesgos generados por la escuela. Teorizar la mezcla novedosa en la Amazonía, es una prioridad para captar el movimiento de apertura de las realidades indígenas y sus múltiples y muchas veces contradictorias y fluctuantes identidades. Estas dinámicas de cambio deben ser abordadas desde una perspectiva de género que otorgue, tanto a los hombres como a las mujeres, la posición de sujeto de agencia social e integren las concepciones cosmológicas amazónicas[12].

Como me explica el líder shipibo-konibo Segundo Renfijo, que también estaba presente en el taller mencionado antes, los padres de familia han observado las consecuencias del abandono de las prácticas de crianza familiar. Cuando se crearon las primeras escuelas, los padres no tenían ninguna experiencia, no conocían las implicancias de la escolarización. Las generaciones que vieron llegar las escuelas confiaron que los profesores darían a sus hijos una formación completa.

> Los padres nos hemos desentendido de la educación de nuestros hijos. Hemos confiado demasiado en el profesor. Ahora, estamos viendo que no podemos confiar así. Tenemos que hacer valer cómo nos criaron nuestros padres, cómo nos aconsejaron, para que nuestros hijos no fracasen. Yo quiero que mis hijos lleguen a graduarse profesionales, pero no podemos desentendernos de lo que pasa en la escuela.[13]

---

12 Mcallum 2001; Peluso 2003; Mahecha 2004; Nieto 2007; Buitrago 2007; Rosas 2007.

13 Segundo Renfijo, líder shipibo-konibo del río Pisqui.

Al contemplar las frustraciones de los jóvenes, han visto la necesidad de involucrarse nuevamente en la educación de sus hijos y críticamente replantear algunos criterios de la pedagogía. Ideas semejantes también son compartidas por pobladores indígenas de otros grupos étnicos. Además de la observación, la imitación y la práctica, los métodos de enseñanza familiar incluían las palabras de consejo y el uso de plantas con propósitos pedagógicos.

> Anteriormente nos aconsejaban nuestros abuelos, nuestros tíos, nuestros padres, ellos aconsejaban a sus hijos. A mí me aconsejaba mi papá para no ser ocioso. Para ayudar a trabajar a nuestros tíos, para no estar mirando nomás, para ayudar a donde ellos trabajan. También nos sacaban de la cama a las 3 de la mañana y nos hacían bañar, y después no nos dejaban volver a la cama ya. Decían que era para que nos pueda lamer el tigre. Nos hacía bucear y beber agua del fondo del río, agua fría, para hacernos fuertes y nos curaban con plantas para ser trabajadores. Con piripiri, con chuchuahuasi, nos curaban para aprender bien. Así nos aconsejaban, a hacer canoa, hacer uno mismo. Cuando ya tengamos mujer, para hacer canasta, hacer flecha, para no pedir prestado, para tener uno mismo sus propias cosas.
> Todos esos consejos hemos venido perdiendo. Ahora, actualmente, no hay consejo de los abuelos. Pero así mismo, yo con la edad que tengo puedo dar consejo a mis hijos, y a veces yo aconsejo a mis nietos. Y a veces no hacen caso, no quieren saber, no quieren saber nada. "Eso es de los antiguos", dicen. "Ahora todo es moda", dicen, "moderno". Por eso ahora la juventud de ahora no sabe hacer ni canoa, ni canasta ni remo, ni flecha, no tiene anzuelo. Ahora la juventud tiene nada más tarrafa y tapera, con eso cazan ahorita. Ya no hay flecha, ya no hay anzuelo. Algunos balean con escopeta, pero mayormente ya la juventud no sabe ni balear. Y cuando regresan de la escuela quieren que se les de la comida servida con refresco[14].

[14] *Ibíd.*

La práctica de los consejos era complementada con el uso de plantas, que según la pedagogía indígena, tenían poderes de enseñanza.

> Antes la ley de nosotros, la ley de nosotros era muy fuerte con los consejos que nos daban los abuelos para vivir bien con nuestra esposa. Y para pelear, para pelear con nuestros enemigos, para que a nosotros no nos peguen, nos curaban. Habían plantas del monte, plantas medicinales chuchuhuasi nos daban de tomar, sanango y todo. Con esas plantas nos curaban para que tengamos fuerza, para ser trabajador, bizarro. Había piripiri para ser trabajador. La gente trabajadora, nunca así, nomás era trabajadora. Era porque le curaban con plantas que se volvía trabajadora y generosa. Todo eso se ha ido perdiendo. Ahora la juventud nada de esas plantas sabe. Nosotros mismos no les enseñamos a los hijos. Y a veces, cuando queremos enseñarles ya no nos hacen caso. No se puede hacer nada. Solo nos dedicamos a mandarles a estudiar.
> Pero, para mandarlos a estudiar nos falta el recurso económico. Esa es la dificultad para hacer educar a nuestros hijos. Pero así mismo, hacemos todo lo posible para mandar a educar a nuestros hijos. A veces por gusto también, por gusto porque no quieren estudiar. En medio camino se relacionan con una mujer y ya quieren tener una mujer, ya no quieren estudiar. Todos esos consejos, ¿para qué? Ya están queriendo hacer hijos ahora. Cuando ya tiene su esposa no puede seguir estudiando, a medio camino nomás se queda. Obligatoriamente tiene que trabajar para mantener a su hijo. Sus padres no se van a responsabilizar. Por eso, antes ese consejo dábamos… antes era con plantas[15]

Conclusión: lo que le falta a la escuela es el uso de plantas

Cuando le pregunté a mi amigo Noé Shenkare, pintor y curandero asháninka, qué haría para mejorar el sistema de educación bilingüe, pensó un rato y me respondió: "lo que le falta a las escuelas es el uso de las plantas".

[15] *Ibíd.*

> Yo colocaría como parte de la currícula que los profesores deberían usar plantas para enseñar a los chicos. Hay muchas cosas que solo las plantas pueden enseñar. En la escuela todo el conocimiento sale de los libros y de la boca de los profesores. Eso está bien por una parte, pero los libros no son suficientes para la formación de los niños. Muchos de los problemas que vemos ahora entre los muchachos se deben a que no han tomado plantas. Han ido a la escuela para aprender a leer y escribir pero sus cuerpos no se han fortalecido. Ven una cosa, ven otra, ven una chica que les gusta y todo lo quieren. Están confundidos, por eso muchos fracasan[16].

Los métodos de crianza y educación familiar indígena tenían por objetivo explícito fomentar la autonomía y la productividad de los jóvenes de ambos géneros, estableciendo una clara y complementaria repartición de las responsabilidades del matrimonio, entre hombres y mujeres, para lograr *vivir bien*, como suelen decir en castellano. Según algunos pensadores indígenas, una posible solución para intentar sanear los problemas generados actualmente por la escuela y evitar los fracasos de los muchachos durante sus estudios, sería revivir la práctica de las palabras del consejo y el uso pedagógico de las plantas.

Entre los shipibo-konibo, por ejemplo, hay una variedad de plantas llamadas *rao* en lenguaje local que se podrían traducir como "planta medicinal", pero es una categoría cultural mucho más amplia, y por esto Tournon[17] sugiere llamarlas "plantas con poder". Según Herlinda Agustín, curandera shipibo-konibo de renombre, las plantas con poder son tan potentes que los niños cuyos ojos son ritualmente curados con estas plantas sobresalen en la escuela. El piripiri es una de las plantas que utilizadas correctamente "te da inteligencia. Llega a tu mente el conocimiento, hasta sin estudiar". Ideas semejantes sobre plantas con poder, o plantas maestras como también suelen ser llamadas, se encuentran en diferentes grupos étnicos.

---

16 Noé Shenkare, curandero ashaninka de Atalaya.

17 Tournon 2006:42.

Gow[18] y otros autores han mostrado que, en las cosmologías chamánicas amazónicas, algunas plantas de poder dan acceso a un tipo de conocimiento visual que, según los pobladores indígenas, tiene semejanzas con la escritura. A menudo la palabra indígena para designar la escritura occidental y las visiones chamánicas provocadas por la ingestión de plantas sicotrópicas, como el ayahuasca y el toe, es la misma. Esta palabra también tiene significados estéticos y suele ser utilizada para las cerámicas, el tejido y la pintura corporal de humanos, plantas y animales. Por ejemplo, en shipibo-konibo, la palabra *kené*, que es traducida en castellano como "diseño", es utilizada para los diseños pintados y bordados por las mujeres, para las visiones de ayahuasca y para la escritura occidental, que suele ser llamada más específicamente *jaxo joni kené*, es decir, "diseño de los blancos". El deseo de escolarización sería, entonces, una manifestación del deseo de apropiación o domesticación de los diseños de esos "otros" poderosos, para defenderse de ellos y obtener mercancías y prestigio.

Un aspecto del uso de las plantas en las cosmologías chamánicas que ha sido poco enfatizado en las etnografías, sin embargo, es que estas no solamente hacen ver diseños sino también dan consejo[19]. Como muestra la cita anterior, en el pasado, las plantas eran utilizadas por los mayores para aconsejar a los jóvenes e infundirles una actitud valiente, trabajadora, animada que les permitiese vivir bien en pareja y en el grupo familiar. La práctica de dar consejo, por lo tanto, no pasaba solamente por la palabra y la escucha, sino por la incorporación de los efectos benéficos de las plantas. El aconsejar y ser aconsejado, era una experiencia corporal y contextual. Además, las prácticas de consejo se extendían a una variedad de plantas y situaciones de consumo, incluyendo a las plantas alimenticias que también tienen una acción energizante, pedagógica y protectora. Por ejemplo, la yuca es una planta con múltiples enseñanzas sociales.

18 Gow 1991.

19 Belaunde y Echeverri, 2008.

> El masato da fuerza. Por eso es una bebida que da fuerza a un trabajador. Pero en cambio, el refresco que tú tomas no tiene carbohidrato como el masato. Cuando ya orinas ya se vacia todo el líquido. En cambio el masato te mantiene, te da fuerza, tienes valor de trabajar, no sientes hambre. Te sientes como almorzado, no tienes hambre. El masato da alegría. El masato prepara para el trabajo, también para una fiesta. Ese masato ya es más fuerte, fermentado. El masato para trabajar ya es otro tipo de fermento. Uno es fuerte y el otro medio nomás, porque si te dan muy fuerte ya no vas a poder trabajar porque ya te mareaste, te puedes cortar. Entonces, hay que hacer masato para trabajar, para invitar a los trabajadores, entonces, trabajas tranquilo. Pero el masato para una fiesta tiene que ser fuerte. [20]

Tomar masato da fuerza y valor para trabajar en comunidad. En cambio, cuando se toma refresco comprado en la bodega, la bebida favorita de los escolares que ya no saben trabajar en la chacra, no se logra incorporar ningún conocimiento y el líquido simplemente se va con la orina. Actualmente, en algunas comunidades shipibo-konibo se está perdiendo la costumbre de beber masato, porque justamente se está perdiendo la costumbre de hacer las mingas, debido a que con la creciente monetarización de la economía indígena local, se ha generalizado el pago de jornales entre vecinos y familiares. Junto con la fragmentación de la comunidad y perdida de la organización de la ayuda mutua, que era la fortaleza del grupo residencial, también se está perdiendo la aptitud trabajadora y alegre que el masato infundía en la gente para vivir bien.

Usar plantas en la escuela no es una cuestión de hacer cambios en la metodología pedagógica ni en los contenidos curriculares. No se trata de hacer clase de botánica sobre las diferentes plantas medicinales, ni de memorizar sus usos, formas y componentes. Lo que se trata es de encontrar nuevos espacios en la escuela, donde los profesores y alumnos puedan recibir el consejo de los mayores y de las plantas en un contexto situado, incorporado. Visto desde la perspectiva indígena, las plantas son buenas consejeras porque

---

[20] Roberto Linares, líder shipibo-konibo del río Pisqui.

también son, o fueron, humanas. Sus consejos se inscriben en el cuerpo de las personas, volviéndolas aptas para la realización de tareas productivas y creativas, y la toma de decisiones de manera autónoma, y poder manejar sus vidas en un mundo falible, donde los deseos encontrados a menudo nos hacen fracasar. La introducción de plantas en la escuela significa, entonces, destronar la palabra del profesor salida de los libros y quitarle a la "teoría" el monopolio de la valoración del conocimiento.

> En la escuela, los niños no aprenden esas cosas. De las plantas ven sus partes: hojas, flor, fruto, raicilla y polen. De las aves les hablan de sus partes internas y externas, pero no les dicen que han sido personas. Ahora en las organizaciones indígenas vemos que es interesante lo que hemos olvidado y queremos inculcarles otra vez a nuestros hijos. Hemos visto que ese conocimiento tiene su valor. No es como antes, que nos despreciaban todo.
>
> Antes, nos han querido hacer olvidar, pero no han podido. Yo veo que está reviviendo el conocimiento de nuestros abuelos. Así como nosotros hemos imitado el conocimiento occidental, queremos que otras personas del Perú aprendan nuestros conocimientos y se den cuenta que tienen su valor[21].

[21] Eusebio Laos, maestro curandero y pintor ashaninka, citado en Trapnell 2005.

Bibliografía

Aikman, Sheila.

2003 *La educación bilingüe en Sudamérica. Interculturalidad y bilinguismo en Madre de Dios*. Lima: IEP.

Ames, Patricia.

2002 "Educación e interculturalidad: repensando mitos, identidades y proyectos". En Fuller, Norma (ed). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, IEP, pp. 343-371.

Arhem, Kaj; Luis Cayón; Gladis Angulo y Maximiliano García

2004 *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente del agua. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.*

Belaunde, Luisa y Juan Álvaro Echeverri

2008 "El yoco del cielo es cultivado: perspectivas sobre Paullinia yoco en el chamanismo airo-pai (secoya-tucano occidental)", *Anthropologica*, año XXVI, N.º 26, diciembre, pp. 87-111.

Belaunde, Luisa

2005 *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Belaunde, Luisa; Hernán Coronado y Liz Soldevilla

2005 *Ciudadanía y cultura política entre los awajún, asháninka y shipibo-konibo de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

Belaunde, Luisa; Jaime Reagan y Liz Soldevilla

2004 *El trabajo infantil en comunidades indígenas desde un enfoque de género. Documento interno.* Lima: OIT-CAAAP.

Buitrago, Isabel.

2007 "Familias evangélicas, inundación y escuela: la memoria histórica en la comunidad de Macedonia". En Nieto, Valentina

y Germán Palacios (eds). *Amazonía desde dentro: aportes a la investigación de la Amazonía Colombiana*, pp. 78-99.

De la Cadena, Marisol
2000 *Indigenous mestizos.* Duke: Duke University Press.

Fuller, Norma (ed)
2002 *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú-Universidad del Pacífico-IEP.

Gow, Peter
1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian.* Oxford: Clarendon Press.

Mahecha, Dany
2004 *La formación de masa goro, personas verdaderas: pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia.

Mccallum, Cecilia
2001 *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

Mignolo, Walter
2000 "Diferencia colonial y razón post-colonial". En Castro-Gómez, Santiago (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.* Bogotá: Centro Editorial Javeriano, pp. 3-28.

Nieto, Valentina
2007 "Mujeres de la abundancia". In: Nieto, Valentina; Germán Palacios (eds). *Amazonía desde dentro: aportes a la investigación de la Amazonía Colombiana*, pp. 24-50.

Paredes, Susel
2004 *Invisibles en sus árboles*. Lima: Flora Tristán.

Peluso, Daniela
2003 *Ese Eja Epona*: woman's social power in multiple an hybrid worlds. Tesis de doctorado. Columbia University.

Rosas, Diana
2007 "El dinero aguas arriba en el Miriti-Paraná: cuestión de líderes". En Nieto, Valentina y Germán Palacios (eds), *Amazonía desde dentro: aportes a la investigación de la Amazonía Colombiana*, pp. 51-77.

Trapnell, Lucy
2005 *Amazonía al descubierto, dueños, costumbres y visiones. Tríptico de la exposición*. Lima: Museo de Arte del Centro Cultural de San Marcos.

Trapnell, Lucy; Balbina Calderón y River Flores
2008 *Interculturalidad, conocimiento y poder: alcances de un proceso de investigación-acción en dos escuelas de la Amazonía peruana.* Lima: Instituto del Bien Común.

Tournon, Jacques
2006 *Las plantas rao y sus espíritus. Etnobotánica del Ucayali.* Pucallpa: Gobierno regional del Ucayali.

Tubino, Fidel y Roberto Zariquiey
2007 *Jenetian. El juego de las identidades en tiempos de lluvia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Walsh, Catherine
2002 "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador". En Fuller, Norma (ed), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades.* Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú- Universidad del Pacífico-IEP, pp. 115-142.

Fuentes de los artículos

"Introducción: cruzados y paralelos". Una versión preliminar se publicó en: Luisa Elvira Belaunde, *El recuerdo de Luna. Género y sangre entre los pueblos amazónicos,* 2da. Edición, CAAAP, Lima, pp. 23-56, 2008.

"El estudio de la sexualidad en la antropología amazónica". Una versión preliminar en portugués se publicó en: "O estudo da sexualidade na etnología", *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 24, p. 399-411, 2015.

"Resguardo y sexualidade(s): una antropologia simétrica de las sexualidades amazónicas en transformación". Una versión preliminar en portugués se publicó en: "Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação", *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 24, p. 538-564, 2015.

"Fuerza del pensamiento, hedor de sangre: hematología amazónica y género". Una versión preliminar en portugués se publicó en: "A força dos pensamentos, o fedor do sangue: Hematologia e gênero na Amazônia". *Revista de Antropologia*, v. 49, São Paulo, pp. 205-243, 2006.

"Yo solita haciendo fuerza: Historias de parto entre los yine (piro) de la Amazonía peruana". Una versión preliminar se publicó en: "'Yo solita haciendo fuerza': historias de parto entre los Yine (Piro)". *Amazonía Peruana*, 28-29, pp. 125-147, 2003.

Deseos encontrados: escuelas, profesionales y plantas en la Amazonía peruana. Una versión preliminar se publicó en: "Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía Peruana". *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade*, Salvador da Bahía, v. 19, n. 33, jan./jun., pp. 119-133, 2010.

Sexualidades amazónicas, de Luisa Elvira Belaunde
se terminó de imprimir en julio de 2018
en los talleres de Litho & Arte S.A.C.
ubicado en Iquique 026 - Breña
El cuidado de la edición estuvo a cargo de
Estación La Cultura S.A.C. y de la autora.
Se imprimieron 1000 ejemplares.